4

LA CRITIQUE DES VALEURS CHRÉTIENNES

Au cours du chapitre précédent, nous avons pu montrer que la critique nietzschéenne de la pitié renferme celle de la charité chrétienne, étant donné que le philosophe ne voit pas de différence entre les deux.

La pitié et, de même, la charité sont présentées comme résultant de la peur, du désir de puissance des faibles, de leur mépris de soi, etc. On peut dire que, au cours de cette deuxième période, le dualisme de la force et de la faiblesse prend véritablement forme dans l'œuvre de Nietzsche. Et, d'emblée, il apparaît clairement que, selon le philosophe, le christianisme ne peut être que la doctrine de la faiblesse. L'opposition contre Schopenhauer et, plus précisément, contre un christianisme tel qu'il apparaît dans l'œuvre schopenhauérienne, est, dans une très large mesure, la cause de cette option fondamentale. Nous croyons pouvoir le prouver surtout en montrant l'évolution de la critique nietzschéenne des valeurs morales, laquelle est dirigée d'abord contre Schopenhauer, avant de s'attaquer plus systématiquement au christianisme. Ce n'est qu'au cours de la troisième période que le christianisme occupera véritablement le devant de la scène.

Certes, au cours de cette deuxième période, il n'est pas seulement question de la charité, mais aussi de certaines autres valeurs chrétiennes. Or, nous pourrons constater que le philosophe les fait découler exactement des mêmes motifs qu'il évoque en rapport avec la charité. Il parle avant tout aussi de l'ascétisme, ce qui, bien sûr, n'a absolument rien de surprenant, étant donné que, selon Schopenhauer, celui-ci est la voie éthique de la rédemption, la pratique de la négation du vouloir-vivre. Ici encore, c'est d'abord Schopenhauer qui est réfuté.

D'une façon générale, nous pouvons constater quelle place importante le thème de la souffrance continue d'occuper. Avec Schopenhauer, Nietzsche reste à jamais convaincu « combien la *souffrance* est le fond de *toute vie* (1). » Or, il y a la souffrance causée par la surabondance de vie et, de l'autre côté, celle qui est due à une vie appauvrie. Nietzsche déclare qu'« il est deux catégories d'êtres souffrants, ceux qui souffrent de la *surabondance* de *vie*, qui désirent un art dionysien et qui ont également une vision et une compréhension tragiques de la vie — et ceux qui souffrent de *l'appauvrissement de la vie*, qui cherchent dans l'art et la connaissance le repos, le silence, la mer étale, la délivrance de soi, ou au contraire l'ivresse, la crispation, la stupéfaction, le délire (2). »

L'auteur demande dans quelles œuvres ce fut la faim, et dans quelles autres l'abondance qui a poussé à la création, et il affirme que le pessimisme romantique, « le dernier *grand* événement dans le destin de notre civilisation » (3), comme il dit, provient d'un appauvrissement de la vie. Ce pessimisme romantique comprend, selon lui, essentiellement la philosophie de Schopenhauer ainsi que la musique de Richard Wagner. Et, bien sûr, le christianisme.

« Autrefois, dit Nietzsche, toutes les œuvres d'art se trouvaient dressées sur la grande avenue des fêtes de l'humanité, en tant que signes et monuments commémoratifs de ses instants de haute félicité. Désormais, on ne veut se servir des œuvres d'art que pour attirer loin de la grande avenue des douleurs humaines les pauvres êtres épuisés et malades (...) (4). » Il prétend que l'art romantique répond au besoin de tranquillité et d'étourdissement. Ici se manifeste, entre autres, l'attitude entièrement nouvelle de Nietzsche à l'égard de Richard Wagner que, selon ses propres paroles, il avait mal compris jadis (5). Il considère à présent la musique wagnérienne comme un art foncièrement romantique, ce qui signifie, d'après ce que nous venons de dire, qu'elle est un produit de la maladie et de la faiblesse et qu'il faut la regarder comme un moyen de consoler les malades et les faibles. Il écrit : « Richard Wagner, apparemment au

(1) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 56, p. 366.
(2) G.S., § 370.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, § 89.
(5) *Ibid.*, § 370.

plus haut de son triomphe, en réalité un romantique désespéré et pourrissant, s'effondra soudain, impuissant, brisé, au pied de la croix chrétienne... Se peut-il qu'aucun Allemand n'ait alors eu d'yeux pour ce spectacle affreux, de sympathie au fond de sa conscience ? Fus-je par lui le seul à... souffrir (6) ? »

Contrairement au pessimisme romantique, le pessimisme dionysien est présenté comme un symptôme de la vraie santé. « L'être le plus riche en abondance vitale, le dieu et l'homme dionysiens peuvent s'offrir non seulement la vue de ce qui est terrible et problématique, mais aussi de commettre même une action terrible et de se livrer à tout luxe de destruction, de décomposition, de négation : chez eux le mal, l'absurde et la hideur semblent pour ainsi dire permis, en vertu d'un excédent de forces génératrices et fécondantes, capables de transformer n'importe quel désert en un pays fertile (7). » C'est qu'un tel homme a d'autres besoins et, en même temps, infiniment plus de possibilités qu'un être malade et faible. Et Nietzsche de continuer : « En revanche, ce serait l'être le plus souffrant, le plus pauvre de vie, qui aurait le plus besoin de mansuétude, de tranquillité, de bonté dans la pensée et dans l'action, voire d'un dieu, particulièrement d'un dieu pour des malades, d'un " Sauveur " ; qui aurait besoin également de la logique, de l'intelligibilité conceptuelle de l'existence — car la logique tranquillise, donne confiance — en un mot besoin d'une sorte d'étroitesse et d'inclusion dans les horizons optimistes, propre à lui procurer de la chaleur, et à chasser la crainte (8). »

Le philosophe distingue aussi la prédominance respective du désir de destruction et du désir d'éternisation de la vie. Il trouve que ces deux désirs, on les rencontre chez les forts aussi bien que chez les faibles, mais avec des significations différentes. La « volonté d'*éternisation* », explique-t-il, peut « provenir d'un sentiment de reconnaissance et d'amour ». D'un autre côté cependant, elle peut aussi être « la volonté tyrannique d'un être affecté d'une grave souffrance, luttant, torturé, qui aspire à donner le caractère contraignant d'une loi universelle à l'idiosyncrasie même de sa souffrance, à ce

(6) H.t.H., II, *Préface*, § 3. Cf. aussi : « Ne pas souffrir si violemment de la vie, ni être si faible et si avide d'émotions pour avoir besoin de l'art wagnérien comme remède » (Posth., G.A., XI, p. 85).
(7) G.S., § 370.
(8) *Ibid*,

qu'elle a de plus personnel et de plus particulier, de plus étroit, et qui en quelque sorte tire vengeance de toutes choses du fait même qu'il grave en elles *son* image, qu'il les marque au fer rouge de son image, de l'image de *sa* torture ». En ce qui concerne, d'autre part, le « désir de *destruction* », ce peut être, d'un côté, l'expression de cette force à laquelle Nietzsche applique l'adjectif de « dionysien » ; de l'autre côté, ce peut être également « la haine de celui qui est malvenu, dépourvu, mal partagé, qui détruit, qui *doit* détruire, parce que l'état existant, voire toute existence, toute forme d'être même le scandalisent et l'irritent (...) (9). » Pour être à même de fixer la valeur respective de ces deux désirs, il importe donc de déceler chaque fois quelle en est l'origine.

Le pessimiste romantique se plaît à détruire parce qu'il hait la vie forte dont il est incapable. D'autre part, il aspire aussi à la conservation de l'existence en imposant à tous les hommes les règles de vie nées de ses propres privations. Dans les deux cas, il assouvit une soif de vengeance. Il agit par ressentiment. Le pessimiste dionysien, en revanche, aime et approuve la vie sous tous ses aspects. Il ne craint pas la destruction, mais la réclame même et s'en réjouit, puisqu'il a reconnu que la vie est un continuel devenir et que celui-ci ne peut pas s'accomplir sans la destruction. Si la mort n'existait pas, il n'y aurait pas non plus de vie. Un tel homme désire d'autre part que la vie s'éternise parce qu'il éprouve à son égard « un sentiment de reconnaissance et d'amour ». Dans ce texte d'*Aurore*, nous voyons poindre déjà le thème de l'éternel retour, lequel sera présenté au cours de la troisième période comme l'objet d'une croyance dont seuls les forts sont capables et qui constitue la manifestation suprême de l'approbation de la vie.

L'attitude à l'égard de la souffrance est en quelque sorte le critère qui nous permet de distinguer les faibles des forts. Chez chaque individu, il s'agit de savoir si, à la base de son comportement et de ses jugements, nous trouvons le désir de fuir la douleur parce qu'il est incapable de la supporter, ou bien s'il l'assume et la recherche même parce qu'il a compris qu'elle exerce une fonction absolument indispensable dans la conquête de la plus grande plénitude vitale. Seuls les forts savent tirer profit de la souffrance. Eux seuls sont capables d'héroïsme. Celui-ci serait mortel aux faibles et aux

(9) *Ibid.*

malades, lesquels, afin de survivre, doivent éviter les souffrances autant que possible.

Selon Nietzsche, le chrétien est lui aussi « essentiellement un romantique » (10). Il s'agit là, sans nul doute, d'une nouvelle preuve que c'est à la lecture de Schopenhauer que Nietzsche doit l'image du christianisme qu'il combat.

Du reste, l'épicurisme et le stoïcisme sont jugés d'une manière analogue. Nietzsche voit dans le chrétien « une sorte d'épicurien » (11), et l'épicurien, il le désigne de « romantique ». Epicure aurait été « quelqu'un qui souffrait sans cesse » (12) : il aurait cherché refuge dans sa sagesse. Quant aux Stoïciens, Nietzsche dit avec mépris : « Nous ne nous *sentons pas suffisamment mal* pour devoir nous trouver mal dans le genre stoïque (13) ! » Il est d'avis qu'il règne ici un manque d'héroïsme : la *pétrification* (14) est recommandée comme une sorte de remède contre la souffrance.

On sait que le terme « souffrir » (leiden) peut aussi avoir le sens d'« endurer » (erleiden). Or, seuls les « romantiques » endurent leurs malheurs : ils ont une attitude passive à l'égard de la souffrance. Les forts, par contre, souffrent activement : ils font de leurs douleurs un moyen d'atteindre leur idéal de perfectionnement.

Ce n'est pas seulement une vérité biologique que Nietzsche fait valoir ici, quand il affirme que la souffrance renforce la vie, à condition que celle-ci soit à même de l'assumer, mais également une vérité psychologique : la faculté d'éprouver les plus grandes jouissances est indissolublement liée à celle de souffrir beaucoup. Cette faculté n'a en principe rien à voir avec l'hypersensibilité, c.-à-d. l'excitabilité excessive, laquelle est un symptôme de faiblesse. Les plus grandes douleurs vont de pair avec les jouissances les plus vives, de sorte que les hommes les plus heureux sont aussi les plus malheureux. « (...) bonheur et malheur, dit Nietzsche, sont deux frères jumeaux qui ou bien grandissent ensemble ou bien (...) *demeurent petits* ensemble (15) ! » Il en résulte que seul l'homme fort, capable d'assumer une conception héroïque et tragique de la vie, peut accéder au plus grand

(10) *Ibid.*
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*, § 45.
(13) *Ibid.*, § 326.
(14) Posth., G.A., XII, pp. 131, sq.
(15) G.S., § 338.

bonheur, tandis que le « romantique » cherche un pauvre bonheur dans la tranquillité et la paix, lesquelles signifient pour lui avant tout la cessation passagère de ses douleurs.

L'analyse généalogique se fait fort ainsi de révéler le fond de faiblesse qu'il y a dans tous les comportements du pessimiste « romantique », c.-à-d. aussi, nous le savons, du chrétien. Nietzsche prétend entre autres que « le christianisme est la religion de l'Antiquité décrépite », qu'« il suppose l'existence de vieux peuples civilisés et dégénérés », sur lesquels « il a pu et peut encore agir comme un baume (16). » « Au contraire, pour des peuples barbares, pour leur fraîcheur juvénile, le christianisme est un poison (...) (17). »

Or, pour Nietzsche, le christianisme est une religion à caractère essentiellement moral. Il est « la figuration la plus envahissante du thème moral que l'humanité ait connue jusqu'ici » (18). La morale serait-elle donc aussi un produit de la faiblesse ? Nietzsche répond par l'affirmative. Cette aspiration à la souveraineté absolue des valeurs morales proviendrait de la faiblesse et de la maladie. Elle serait préconisée par des hommes dont la vie a perdu son caractère rapace et qui ont tout lieu de redouter la force des autres.

Il importe de signaler ici que ce lien que Nietzsche établit entre les valeurs chrétiennes et la faiblesse n'existe pas chez Schopenhauer.

Schopenhauer voit dans le christianisme et encore davantage dans le bouddhisme des formes d'actualisation de l'éthique de la négation du vouloir-vivre. « La plus voisine de nous, parmi toutes ces doctrines, écrit-il, c'est le christianisme, dont la morale est animée du même esprit, non seulement de l'esprit de charité, poussé à ses limites extrêmes, mais de l'esprit de renoncement (...) (19). » Il ne laisse subsister aucun doute quant à la signification de la personne et de l'enseignement de Jésus lorsqu'il déclare : « Aussi faut-il toujours concevoir Jésus-Christ, au point de vue général, comme le symbole et la personnification de la négation du vouloir-vivre (...) (20). »

Nous avons déjà vu que, selon Schopenhauer, la volonté en soi est libre, c.-à-d. indépendante par rapport au principe de raison sous ses quatre formes. C'est seulement dans ses

(16) H.t.H., II, 1, § 224.
(17) *Ibid.*
(18) E.A., § 5.
(19) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 68, p. 456.
(20) *Ibid.*, § 70, p. 480.

multiples apparitions qu'elle est soumise au principe de raison. Quant à la négation du vouloir-vivre, elle émane de la liberté de la volonté en soi. Aucune résolution humaine, aucun « tu dois » n'est à même de la provoquer. Elle est « le seul acte de notre liberté qui se manifeste dans le phénomène » (21). Ce n'est que dans ce sens très précis qu'il peut être question de liberté chez l'homme. Et c'est justement en cela que l'homme se distingue de l'animal. La négation du vouloir-vivre ne peut s'accomplir qu'en lui.

Un élément très important, parce que indispensable dans le processus de la négation du vouloir-vivre, est la connaissance de l'essence des choses en soi qui, on le sait, est avant tout la reconnaissance de la souffrance inhérente à la vie. Cette souffrance, l'homme la reconnaît comme la sienne propre, puisque, en tant que chose en soi, il s'identifie à la volonté universelle. Or, cette connaissance de l'essence du monde peut conduire aussi bien à l'affirmation qu'à la négation de la vie. Elle peut devenir ou bien le « *motif* » de notre vouloir, ou bien le « *calmant* », grâce auquel « toute volonté se trouve (...) assoupie, abolie (22). » Puisque c'est la volonté elle-même qui produit cette connaissance, il nous faut reconnaître que, dans le premier cas, la volonté s'affirme elle-même et, dans l'autre, elle se nie, se détruit elle-même.

L'auto-affirmation de la volonté consiste en ce que l'homme continue de vouloir la vie, même après en avoir reconnu l'essence. Il la veut désormais consciemment, non plus aveuglément. Schopenhauer parle à ce propos d'une hauteur d'esprit qu'il illustre par un exemple tiré du Bhagavad-Gîtâ. « C'est à cette hauteur, dit-il, que dans le Bhagavad-Gîtâ, Krishna élève son disciple novice encore, Ardjouna ; le jeune héros, en face des armées prêtes au combat, pris d'une tristesse qui fait penser à celle de Xerxès, sent le cœur lui manquer et va quitter la lutte pour sauver de la mort tant de milliers d'hommes ; alors Krishna l'amène à cet état de l'esprit ; dès lors ces milliers de morts ne le retiennent plus ; il donne le signal de la bataille (23). »

Or, Schopenhauer consacre son attention surtout au phénomène de l'auto-négation de la volonté. « Et quant au fait contraire, dit-il, la *négation de la volonté de vivre*, il consiste

(21) *Ibid.*, § 69, p. 471.
(22) *Ibid.*, § 56, p. 363.
(23) *Ibid.*, § 54, p. 335.

en ce que, après cette découverte, la volonté cesse, les apparences individuelles cessant, une fois connues pour telles, d'être des *motifs*, des ressorts capables de la faire vouloir, et laissant la place à la notion complète de l'univers pris dans son essence, et comme miroir de la volonté, notion encore éclairée par le commerce des *Idées*, notion qui joue le rôle de *calmant* pour la volonté ; grâce à quoi celle-ci, librement, se supprime (24). »

Cependant, Schopenhauer reconnaît que, chez un nombre très restreint d'individus seulement, c'est la connaissance qui provoque la négation du vouloir-vivre. Dans la grande majorité des cas, en effet, celle-ci serait due plutôt à la sensation même de la douleur (25).

Or, Nietzsche prétend que c'est toujours une volonté individuelle affaiblie qui penche vers la négation de la vie, alors que Schopenhauer affirme clairement que tel n'est pas le cas.

La négation du vouloir-vivre s'accomplit dans l'ascèse, la mortification de la volonté personnelle, l'abnégation, la sainteté. Pour Schopenhauer, l'ascèse n'est plus à proprement parler une vertu : elle se situe au-delà de la vertu. Cela résulte de l'endroit où il dit que le « phénomène » dans lequel se manifeste la négation de la volonté est « le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à *l'ascétisme* » (26). La vertu est une sorte de phase préalable à la négation de la volonté. Comme la négation, elle est due à l'intuition qui voit au-delà du principe d'individuation. Cependant, il existe entre elles une différence fondamentale : dans le cas de la vertu en effet, le dépassement du principe d'individuation constitue le motif de la volonté, dans le cas de l'ascèse par contre, il en est le calmant. D'après *Le monde comme volonté et comme représentation*, rappelons-le, la vertu, c'est le « pur amour », et celui-ci est identique à la pitié. Il correspond au degré le plus parfait de l'intuition qui a pour objet l'essence des choses en soi.

Or, selon Schopenhauer, ni la vertu, ni l'ascèse ne sont produites par une volonté affaiblie. Le philosophe s'exprime à ce sujet d'une manière tout à fait explicite. « La justice spontanée naît (...), dit-il, d'une intelligence capable déjà

(24) *Ibid.*, p. 336.
(25) *Ibid.*, § 68, p. 470.
(26) *Ibid.*, p. 449.

de voir quelque peu à travers le principe d'individuation, tandis que l'homme injuste en reste absolument la dupe. Mais cette intelligence peut ne pas s'arrêter là, et s'élever à un degré supérieur, où elle donne naissance à la bienveillance et à la bienfaisance positives, bref à l'amour de nos semblables ; et quelle que soit la force, l'énergie de la volonté en un individu, elle n'est pas plus empêchée de s'élever à cet état. En effet, il suffit que l'intelligence lui fasse équilibre, qu'elle lui enseigne à résister au penchant qui va vers l'injustice ; et elle pourra ainsi produire quelque degré que ce soit de bonté, y compris la résignation. Il ne faut donc pas croire que l'homme bon soit par là même une manifestation moins énergique de la volonté qu'un méchant ; seulement, chez lui la connaissance maîtrise l'aveugle élan de la volonté. Sans doute, il est des individus qui n'ont d'un bon cœur que l'apparence et qui le doivent à la faiblesse avec laquelle la volonté apparaît en eux ; mais bientôt on voit ce qu'ils sont au fond : des êtres incapables de remporter sur eux-mêmes une victoire un peu difficile, le jour où il s'agit de mener à bien une action juste ou bonne (27). »

De ce passage il convient de retenir surtout que le degré de pénétration du dépassement du principe d'individuation, nécessaire à l'amour, peut être atteint « quelle que soit la force, l'énergie de la volonté en un individu ». Et il est dit d'autre part que, au cas où la vertu naît d'une volonté affaiblie, elle n'est que factice, et, en réalité, ne rend pas cette volonté capable d'une victoire sur elle-même.

Nietzsche, par contre, voit les choses autrement. Selon lui, tous les comportements qui manifestent la négation de la volonté, y compris les jugements qui la préconisent, découlent d'une volonté affaiblie. Il déclare par conséquent que c'est bien la faiblesse qui se trouve à l'origine de la doctrine schopenhauérienne. Et il juge qu'il en est de même pour le christianisme.

Du reste, Nietzsche pousse sa généralisation encore beaucoup plus loin. En effet, il met toutes les religions en rapport avec la faiblesse humaine. Dans *Le gai savoir*, il attribue d'abord seulement la conservation des religions à l'« *instinct de faiblesse* » (28), non pas leur création. Cela ne l'empêche

(27) *Ibid.*, § 66, p. 439.
(28) G.S., § 347.

pourtant pas de présumer, dans le même paragraphe, que le bouddhisme et le christianisme ont pu trouver « les motifs de leur naissance, de leur soudaine propagation dans une extraordinaire *asthénie de la volonté* (29). » En tout cas, il est évident, selon lui, que la propagation de ces deux grandes religions est due à la « maladie de la volonté », et que les valeurs morales qu'elles enseignent, ont leur origine dans la faiblesse de la volonté.

Les jugements de valeur préconisés par le christianisme seraient donc déterminés par la faiblesse et la maladie. Pour des hommes malades et faibles, ils représenteraient un moyen de défense et d'affirmation de soi. La morale chrétienne serait une aspiration à la domination des faibles et en même temps une vengeance contre les forts. Elle constituerait une véritable mise en valeur de l'égoïsme des faibles.

Rappelons-le, Nietzsche ramène tous les comportements humains à l'égoïsme et à la méchanceté, c.-à-d. aux mobiles que Schopenhauer regarde comme anti-moraux. Et la méchanceté, il la considère comme une forme particulière de l'égoïsme. Chez le chrétien, c'est donc l'égoïsme des faibles qui se trouverait à l'origine des actions et des évaluations morales.

Selon Nietzsche, le chrétien a tout lieu de craindre la force et la supériorité d'autrui. Parmi les moyens qu'il utilise pour sa protection figure entre autres le mépris de soi. Le christianisme prêche qu'avant toute vertu il y a l'état de péché. Il enseigne que « l'homme en général est un pécheur, un être totalement indigne et méprisable » (30). Cette expression du mépris de soi est, chez le faible, un moyen subtil de protection contre le mépris qui pourrait lui être adressé par autrui. En effet, si tous les hommes sont pécheurs les uns comme les autres, nul n'est autorisé à trouver son prochain plus méprisable que soi-même. Et le sentiment d'être soi-même un pécheur perd son caractère douloureux du fait que le péché est considéré comme inhérent à l'espèce humaine. La responsabilité personnelle quant aux actes méchants est ainsi allégée. Le chrétien « est méchant comme homme en général et se tranquillise un peu en s'appuyant sur l'axiome : nous sommes tous de la *même* espèce (31). »

(29) *Ibid.*
(30) H.t.H., I, § 117.
(31) *Ibid.*

Or, quelles que soient les astuces inventées par la faiblesse, il convient de reconnaître que toute difformité empoisonne l'âme. Ce qui en résulte, c'est essentiellement un esprit de vengeance, lequel se trouve aiguisé par chaque lueur d'intelligence. Nietzsche trace ainsi le portrait du petit bourgeois philistin, lequel représente, selon lui, une sorte de cas typique en ce qui concerne la pratique des valeurs chrétiennes. Il évoque le malvenu « qui n'a pas assez d'esprit pour pouvoir s'en réjouir, ni trop peu de culture pour l'ignorer ». Il est un « homme entièrement empoisonné — car l'esprit devient poison, la culture, la fortune, la solitude, tout devient poison chez de tels êtres malvenus » ; il « tombe finalement dans un habituel état de vengeance, de volonté de vengeance... ». Or, « pour se donner à soi-même l'apparence de supériorité par rapport à des hommes plus spirituels, pour se procurer le plaisir de la *vengeance accomplie*, tout au moins en imagination », il a besoin de la moralité. « Ce sera toujours la moralité, sans risque d'erreur, toujours les grandes paroles moralisantes, toujours les "boum boum" de justice, de sagesse, de sainteté, de vertu, toujours le stoïcisme de l'attitude (comme le stoïcisme cache bien tout ce que quelqu'un *n'a point* !...) (...) (32). »

Le chrétien a tendance à se venger de ceux qui sont plus favorisés par la vie que lui-même. Il veut rabaisser les forts à son propre niveau lamentable, car il ne supporte pas leur supériorité. Déjà au cours de cette deuxième période, Nietzsche conçoit donc l'idée que les valeurs chrétiennes résultent aussi du ressentiment des déshérités. Plus tard, il généralisera davantage et fera du ressentiment le véritable moteur de toutes les valeurs préconisées par le christianisme.

Dans *Aurore*, l'auteur évoque d'une manière saisissante les « tortures de l'âme » auxquelles, selon lui, le christianisme n'a jamais cessé d'exposer les hommes. « Le christianisme, dit-il, les a mises en usage sur une échelle inouïe et continue à prêcher ce genre de tourments (...) (33). » Ces tourments sont toujours en rapport avec la culpabilité et naissent principalement de la crainte du châtiment, en particulier de la damnation éternelle, à moins qu'ils ne soient à concevoir eux-mêmes déjà comme une espèce de châtiment. Ici, l'influence piétiste est tout à fait manifeste. Mais, d'un autre

(32) G.S., § 359.
(33) A., § 77.

côté, il faut reconnaître aussi que Nietzsche reprend dans une très large mesure quelques points fondamentaux du moralisme schopenhauérien. Cela apparaît surtout aussi quand il écrit : « Malheur et faute — ces deux choses ont été mises par le christianisme sur *une même* balance » (34). Selon Nietzsche, le christianisme irait donc jusqu'à prétendre qu'à chaque malheur humain correspond une culpabilité de même envergure. Le malheur serait ainsi révélateur d'une faute. Or, c'est bien Schopenhauer qui, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, a tenu de tels propos. Sans vouloir déclarer qu'ils soient sans rapport avec le christianisme, il convient au moins de reconnaître qu'ils sont loin d'être compatibles avec tous les courants qui se manifestent à l'intérieur de la religion chrétienne.

Il ne faut donc pas perdre de vue que si Nietzsche fait découler les valeurs chrétiennes d'un désir de vengeance, il pense essentiellement au christianisme tel qu'il apparaît dans l'optique de Schopenhauer. D'autre part, nous reconnaissons aussi que presque toutes les fois que Nietzsche s'attaque aux valeurs chrétiennes, il combat aussi implicitement Schopenhauer. Du reste, il n'hésitera pas à voir également dans l'éthique schopenhauérienne le produit d'un désir de vengeance.

A beaucoup d'endroits, le philosophe insiste sur la cruauté du chrétien. Ainsi, par exemple, il considère que, chez le chrétien, la pratique même des vertus peut avoir pour but de faire souffrir les autres. Il arrive en effet que le chrétien étale ses vertus pour se montrer ainsi supérieur vis-à-vis de son prochain, lequel aura alors à souffrir de sa propre infériorité. Dans *Aurore*, Nietzsche écrit : « Maintenant il devient vertueux uniquement pour faire mal aux autres. Ne regardez pas de son côté (35) ! » Dans le même ouvrage, nous lisons aussi : « On s'indigne, à la longue, de voir encore et toujours avec quelle cruauté chacun fait payer ses quelques vertus personnelles aux autres qui, par hasard, en sont dépourvus ; de voir comment, grâce à elles, il les tenaille et les tourmente (36). »

Le comportement du chrétien serait comparable à celui de gens timides qui ont des difficultés au contact de la société et qui, pour cette raison, deviennent méchants et essaient

(34) *Ibid.*, § 78.
(35) *Ibid.*, § 275.
(36) *Ibid.*, § 536.

de se décharger de leur méchanceté en faisant mal aux autres. Nietzsche dit : « Connaissez-vous la vengeance des êtres timides qui se conduisent en société comme s'ils avaient dérobé leurs membres ? La vengeance des humbles âmes à la mode chrétienne qui, partout sur terre, ne font que se glisser furtivement ? La vengeance de ceux qui jugent toujours immédiatement et qui toujours, immédiatement, reçoivent un démenti ? La vengeance des ivrognes en tout genre, pour lesquels l'aube est le moment le plus lugubre de la journée ? Celle aussi des valétudinaires en tout genre, des êtres maladifs et déprimés qui n'ont plus le courage de guérir ? Le nombre de ces petits rancuniers et surtout de leurs petits actes de vengeance est énorme ; l'air tout entier vibre sans cesse du sifflement des flèches et fléchettes décochées par leur méchanceté, si bien que le soleil et le ciel de la vie en sont obscurcis — non seulement pour eux, mais plus encore pour nous, pour les *autres, ceux qui restent* (...) (37). »

La méchanceté du chrétien proviendrait en grande partie des privations qui lui sont imposées par sa propre faiblesse. Elle aurait pour but d'assouvir le désir de puissance des faibles. C'est pourquoi la conscience de l'effet qu'elle provoque chez le prochain, c.-à-d. de la souffrance qu'elle lui inflige, en serait un élément indispensable. La méchanceté des faibles se distingue ainsi de celle des forts : la « méchanceté de la force fait mal à autrui sans y penser, — elle *doit* se déchaîner (...) (38). » Lorsque les forts se montrent méchants, ils ne s'intéressent même pas à l'effet que leur méchanceté produit sur les autres.

Grâce à sa technique de dévoilement, Nietzsche entend montrer ainsi la vraie signification des valeurs chrétiennes, dont on prétend qu'elles sont fondées sur le renoncement et l'altruisme. Il affirme que tous les comportements humains sont d'une façon ou de l'autre dictés par l'égoïsme, et que le désir de puissance et la crainte représentent les mobiles égoïstes fondamentaux. Ainsi les valeurs chrétiennes seraient l'expression du désir de puissance des faibles, leur moyen de s'emparer de la puissance. Elles proviendraient aussi de la crainte et du désir de paix de ceux qui n'ont plus assez de force pour affronter les difficultés de la vie.

(37) *Ibid.*, § 323.
(38) *Ibid.*, § 371.

Ainsi, l'auteur dit par exemple au sujet de l'humilité : « Celui qui s'abaisse veut se faire élever (39). » Et au sujet de la droiture : « Celui qui dépend inévitablement d'un maître doit posséder quelque chose par quoi il inspire la peur et tienne son maître en bride, par exemple la droiture, ou la franchise, ou une mauvaise langue (40). » La véracité servirait elle aussi les intérêts personnels : « Pourquoi la plupart du temps, demande l'auteur, les hommes, dans la vie de tous les jours, disent-ils la vérité ? — Assurément ce n'est pas parce qu'un Dieu a défendu le mensonge. Mais c'est, premièrement, parce que cela est plus aisé, le mensonge exigeant invention, dissimulation et mémoire (...). C'est, ensuite, parce qu'en des circonstances simples, il est avantageux de parler franc : Je veux ceci, j'ai fait ceci, et ainsi de suite ; donc parce que la voie de la contrainte et de l'autorité est plus sûre que la ruse (41). »

Vu sa faiblesse, le chrétien aurait plus d'une raison d'avoir peur. Or, étant donné le moralisme foncier de sa conception du monde, il craindrait surtout pour son salut éternel. Le philosophe est d'avis que ce n'est pas la charité, mais « la croyance fondamentale, (...) rigoureusement égoïste qu' " une seule chose est nécessaire ", la croyance en l'importance absolue du salut éternel *personnel*, et les dogmes sur lesquels elle reposait (...) » (42), qui ont constitué primitivement le fond du christianisme (43). La crainte pour le salut éternel, Nietzsche la considère comme un mobile important de la moralité chrétienne. Il écrit aussi : « Le christianisme avait menacé la vie d'un *genre de péril* entièrement nouveau et illimité, en même temps qu'il créait des sécurités, des jouissances, des réconforts et des appréciations toutes nouvelles des choses (44). »

L'hétéronomie de la morale chrétienne serait elle aussi essentiellement le fruit de l'égoïsme. L'homme doté d'une volonté faible aurait en effet besoin de la croyance en un impératif moral. Il lui faudrait quelqu'un qui commande.

(39) H.t.H., I, § 87.
(40) A., § 260.
(41) H.t.H., I, § 54.
(42) A., § 132.
(43) Il s'agit là toutefois d'une assertion qui doit paraître bien contestable si l'on se réfère aux Evangiles (cf. Mt., V, 22, et 1 Co. XIII, 13).
(44) A., § 57.

Nietzsche dit : « La croyance se trouve toujours convoitée avec le plus d'urgence là même où la volonté fait défaut : car (...) moins quelqu'un s'entend à commander (...) plus il éprouve avec urgence le désir d'une réalité, d'un être ou d'une autorité qui commande, qui commande avec rigueur (...). D'où il faudrait conclure peut-être que les deux religions universelles, le bouddhisme et le christianisme, pourraient bien avoir trouvé les motifs de leur naissance, de leur soudaine propagation dans une extraordinaire *asthénie de la volonté*. Et il en a été ainsi en vérité : les deux religions exploitent le désir d'un " tu dois " exalté désespérément jusqu'au non-sens par la maladie du vouloir. Enseignant le fanatisme aux temps du relâchement de la volonté, elles offraient ainsi à d'innombrables âmes un soutien, une nouvelle possibilité de vouloir, une jouissance à vouloir. Le fanatisme est en effet l'unique " force de volonté " à laquelle puissent être amenés aussi les faibles et les incertains ; en tant qu'il hypnotise en quelque sorte la totalité du système sensitif-intellectuel, il provoque l'hypertrophie d'un point de vue conceptuel et affectif particulier qui prédomine désormais — ; le chrétien le nommera sa *foi* (45). » D'après cette conception, le chrétien serait donc quelqu'un qui se cramponne littéralement à un Dieu qui commande, afin de ne pas avoir besoin de fixer lui-même les règles de sa conduite.

Nietzsche estime que la loi, le commandement, joue un rôle important dans la morale chrétienne. En cela il a parfaitement raison, car, effectivement, le christianisme conçoit les valeurs morales non seulement sous l'aspect du bien, mais aussi sous celui du devoir. Schopenhauer, pour qui chaque « tu dois » repose sur l'égoïsme et constitue donc un égarement, regrette que seuls les Européens n'aient pas reconnu que c'est la pitié et non le devoir qui constitue le fondement de la morale. Selon lui, c'est le judaïsme qui en est la cause. Aux Européens, il faut « un devoir qui s'impose, une loi morale, un impératif, bref un ordre et un commandement, pour y obéir : ils ne sortent pas de là, ils ne veulent pas voir qu'au fond de tout cela, ce qui se trouve, c'est l'égoïsme seul (46). » Que la soumission à une loi morale, voire la simple reconnaissance de l'existence d'une telle loi ait pour fondement l'égoïsme, c'est donc là une idée que Nietzsche a bien pu

(45) G.S., § 347.
(46) SCHOPENHAUER, F.M., § 19, p. 249.

découvrir à la lecture de Schopenhauer. Toutefois, en prétendant que, dans le cas du chrétien, il s'agit de l'égoïsme de la faiblesse, il y ajoute une dimension toute nouvelle.

C'est en mettant à nu les véritables mobiles de nos actes que Nietzsche entend démasquer la morale chrétienne. Sa technique de dévoilement consiste à prouver que les jugements de valeur tels qu'ils ont cours dans le christianisme constituent autant d'erreurs. A partir de là, il généralise, prétendant que « *jamais encore religion n'a, ni médiatement ni immédiatement, ni en dogme ni en parabole, contenu une vérité.* Car c'est de l'inquiétude et du besoin que chacune est née, c'est sur les erreurs de la raison qu'elle s'est insinuée dans l'existence (...) (47). »

Or, pour Nietzsche, le christianisme n'est pas seulement une erreur, mais surtout aussi une supercherie et une mystification. Le philosophe considère que l'Européen d'aujourd'hui se déguise au moyen de la morale pour ne pas être obligé d'avoir honte de sa faiblesse. « Devenu un animal malingre et infirme, l'Européen se déguise *avec de la morale* ; presque un avorton, faible et gauche, il a de bonnes raisons de se " domestiquer ". Et ce déguisement, ce n'est pas du tout la férocité de l'animal de proie qui l'érige, c'est l'animal grégaire dans sa médiocrité profonde, dans l'angoisse et l'ennui de sa propre nature. *Attifé de morale* — l'Européen avouons-le —, est assuré de plus de distinction, de plus d'importance, de plus de respectabilité : il en devient presque un objet de dévotion (48). » La morale chrétienne aiderait donc l'Européen à s'attribuer une supériorité, à se donner de l'importance. Elle apparaît ainsi comme un manteau dont il recouvre sa nudité parce qu'il n'ose pas se montrer tel qu'il est. Pour cette raison, elle serait revendiquée surtout par les disgracieux. Nietzsche écrit : « Il manque de grâce et il le sait : oh, comme il s'entend à le masquer ! Par une vertu sévère, un regard sombre (...) (49). »

Le philosophe juge également que le chrétien ne veut pas seulement donner le change aux autres, mais aussi à lui-même. Aussi considère-t-il les valeurs chrétiennes comme un narcotique dont les faibles auraient besoin pour adoucir les souffrances qu'ils sont incapables de supporter. En faisant apparaître les maux humains comme des biens, la religion chré-

(47) H.t.H., I, § 110.
(48) G.S., § 352.
(49) A., § 266.

tienne provoquerait un « adoucissement » et un « assoupissement momentanés » (50). Or, cela empêcherait les hommes de découvrir les véritables causes de leurs maux et d'acquérir par là la possibilité de les combattre, voire de les supprimer.

Parfois, l'auteur parle aussi de l'exploitation consciente des hommes au moyen des évaluations chrétiennes. Il écrit par exemple : « Notre " prochain " loue notre désintéressement, *parce qu'il y trouve son avantage* ! Si le prochain pensait lui-même d'une manière " désintéressée ", il refuserait pareille mutilation de la force, pareil préjudice en *sa* faveur, il s'opposerait au développement de pareils penchants, et avant tout prouverait son propre désintéressement en lui *déniant toute bonté* (51) ! » Un tel éloge peut émaner de la peur devant des tendances trop individualistes dans l'égoïsme d'autrui. Nietzsche le compare à « la glorification du " travail " », prétendant voir « dans les infatigables discours sur la " bénédiction du travail " (...) la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel (52). » Le travail aussi bien que le désintéressement seraient de nature à brider l'épanouissement des tendances individualistes.

La supercherie chrétienne se manifesterait jusque dans la prédication sur l'innocence. L'auteur dit : « Le christianisme, avec son mépris du monde, a fait de l'ignorance une *vertu*, l'innocence chrétienne, peut-être parce que le résultat le plus fréquent de cette innocence est précisément (...) la faute, le sentiment de la faute et le désespoir, et qu'il s'agit donc d'une vertu qui mène au ciel par le détour de l'enfer : car alors seulement les sombres propylées du salut chrétien peuvent s'ouvrir, alors seulement la promesse d'une *seconde innocence* posthume devient efficace : — c'est l'une des plus belles inventions du christianisme (53) ! »

Nietzsche prétend que « tous les prédicateurs de morale ainsi que tous les théologiens » cherchent à communiquer aux gens le sentiment d'être dans de mauvaises conditions, afin de gagner des adhérents pour leur doctrine. Ces « *médecins de l'âme* » (54) désirent que leurs semblables se sentent

(50) H.t.H., I, § 108.
(51) G.S., § 21.
(52) A., § 173.
(53) *Ibid.*, § 321.
(54) G.S., § 326.

malades, car la maladie les dispose à accueillir le traitement qu'ils leur proposent. Or, le plus terrible, c'est que, après avoir écouté cet enseignement, les gens finissent par se sentir réellement en détresse. Le stratagème a donc eu du succès. Que de mensonges n'a-t-on pas proférés au sujet de la prétendue détresse des « méchants » ! « Que de fantasmagories les prédicateurs de morale n'ont-ils pas produites au sujet de la " misère " de l'homme méchant ! Que de *mensonges* au sujet du malheur de l'homme passionné ! — oui, ici *mentir*, c'est bien le mot propre : ils ont eu sans doute parfaitement connaissance de la surabondante félicité de pareils hommes, mais ils l'ont tue systématiquement parce qu'elle constituait une réfutation de leur théorie laquelle voudrait que toute félicité ne commence qu'avec la destruction de la passion et le silence de la volonté (55) ! »

C'est sans doute encore la lecture de Schopenhauer qu'il convient de tenir pour responsable des considérations de ce genre. Il est intéressant aussi de lire dans *Humain, trop humain* des propos analogues sur la philosophie de la pitié. Le philosophe y déclare que la compassion ne peut pas se passer de la souffrance d'autrui et que, de ce fait, la philosophie de la pitié devient « l'avocat de tous les maux terrestres » (56).

Nous ne revenons plus ici sur la critique nietzschéenne de la pitié et de la charité, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Nous avons pu constater que Nietzsche insiste inlassablement sur les mobiles égoïstes de la charité chrétienne qu'il ne cesse d'identifier à la pitié schopenhauérienne.

Or, si l'égoïsme est la source unique de tous nos actes, il n'existe plus de critère absolu pour distinguer le bien du mal. Tous nos actes se situent alors « par-delà bien et mal », ce qui a pour conséquence immédiate que le remords, le repentir et le pardon perdent leur sens. Nietzsche écrit : « Le remords, comme la morsure du chien contre la pierre, est une bêtise (57). » Quant au repentir, il proclame : « Ne jamais faire place au repentir, mais se dire aussitôt : cela signifierait tout de bon ajouter une deuxième sottise à la première (58). » Et à la question « Peut-on pardonner ? », le philosophe ré-

(55) *Ibid.*
(56) H.t.H., II, 2, § 62.
(57) *Ibid.*, § 38.
(58) *Ibid.*, § 323.

pond : « Comment *peut*-on leur *pardonner* s'ils ne savent pas ce qu'ils font ! On n'*a* rien à pardonner du tout. — Mais un homme *sait*-il jamais *pleinement* ce qu'il fait ? Et si cela reste toujours pour le moins *douteux*, il s'ensuit que les hommes n'ont jamais rien à se pardonner entre eux, et l'exercice de la grâce est pour le plus raisonnable chose impossible. Et enfin, *si* les malfaiteurs savaient réellement ce qu'ils ont fait, nous n'aurions tout de même le droit de *pardon* que si nous avions celui d'inculper et de châtier. Mais ce droit-là, nous ne l'avons pas (59). »

Dans l'ensemble, il est bien juste de prétendre que, au cours de cette deuxième période, Nietzsche s'occupe beaucoup plus de l'éthique de Schopenhauer que de la morale chrétienne. Et quand il critique les valeurs chrétiennes, ses propos sont presque toujours en rapport avec l'œuvre de Schopenhauer. Nous remarquons cela tout particulièrement aussi dans sa critique de l'ascétisme. A côté des réflexions sur la pitié, celle-ci occupe une place de choix, ce qui n'a rien d'étonnant, étant donné que, selon Schopenhauer, l'ascétisme est la pratique de la négation du vouloir-vivre. Certes, cette critique concerne aussi le christianisme, dans la mesure où celui-ci préconise le sacrifice et le renoncement. Mais il est indéniable qu'elle vise en premier lieu Schopenhauer.

Selon Schopenhauer, l'ascèse, au sens fort, est « cet anéantissement *réfléchi* du vouloir qui s'obtient par le renoncement aux plaisirs et la recherche de la souffrance ; (...) une pénitence volontaire, une sorte de punition qu'on s'inflige, pour arriver à la mortification incessante de la volonté (60). » Dans la conception schopenhauérienne, l'ascèse est très étroitement liée à la pitié, car les deux ont exactement la même origine, à savoir le dépassement du principe d'individuation, lequel implique l'intuition que la vie est essentiellement souffrance. Ainsi, dans l'introduction aux chapitres du *Monde comme volonté et comme représentation* où il est question de l'ascèse, Schopenhauer écrit : « (...) montrons comment, de la même source d'où jaillit toute bonté, toute tendresse, toute vertu, toute générosité, sort aussi ce que j'appelle la négation du vouloir-vivre (61). » Dans les actes inspirés par la pitié, le dépassement du principe d'individuation

(59) *Ibid.*, § 68.
(60) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 68, p. 463.
(61) *Ibid.*, p. 447.

agit encore comme motif du vouloir, tandis que dans l'ascèse il en est devenu le calmant. Schopenhauer assimile l'ascèse à la sainteté. Il la considère à la fois comme l'apogée et le stade final de l'éthique, puisque c'est en elle que s'accomplit la négation du vouloir-vivre par laquelle l'homme se délivre à jamais de ses souffrances.

Pour Nietzsche aussi, l'ascèse est synonyme de sainteté. La sainteté est, d'après lui, « la capacité de se décider pour de grands sacrifices et de se renier soi-même, (...) devenue durable et tournée en habitude (...) (62). » Mais il n'accepte ni l'origine, ni le but attribués par Schopenhauer à l'ascèse. Etant donné qu'il rejette la « chose en soi », il ne peut pas croire en l'intuition que tous les êtres vivants relèvent de l'unique volonté universelle. Et le but de Schopenhauer, à savoir la destruction de la volonté universelle, constitue pour lui tout simplement une horreur, puisqu'il a opté pour l'approbation de la vie sous toutes ses manifestations. Selon Nietzsche, l'ascèse, comme toutes les vertus, est essentiellement un phénomène naturel, qui découle des mécanismes de la nature et se laisse appréhender empiriquement. Conformément à sa méthode, le philosophe cherche donc à déceler les mobiles égoïstes qui déterminent le comportement de l'ascète.

La critique nietzschéenne frappe les idéaux monastiques du christianisme, à savoir l'obéissance, la pauvreté et la chasteté. Mais elle vise aussi la sainteté dans l'hindouisme. Ici se manifeste déjà la préférence que Nietzsche accorde à l'hindouisme par rapport au christianisme. Il admet en effet que, chez les saints hindous, la connaissance a joué un rôle plus grand que dans le christianisme. Toutefois, il reconnaît que, parmi les saints chrétiens, il y a eu aussi des êtres exceptionnels, dont le comportement a dépassé nettement le cas moyen de sainteté qu'il s'applique à évoquer et à critiquer.

Nietzsche voit dans la sainteté un produit de la faiblesse et de la maladie. « Toutes les visions, dit-il, les effrois, les accablements, les enchantements du saint sont des états morbides connus, que lui-même, en raison d'erreurs religieuses et psychologiques enracinées, *interprète* seulement d'une autre façon, c'est-à-dire non comme des maladies (63). »

(62) H.t.H., I, § 138.
(63) *Ibid.*, § 126.

Et le philosophe d'évoquer ce qu'il y a de « contourné et de morbide » dans la nature du saint, « avec son amalgame de pauvreté d'esprit, de mauvais savoir, de santé gâtée, de nerfs exaspérés (...) (64). » Il trouve que, chez le saint, la pauvreté de l'esprit est même à l'origine d'une hostilité contre l'esprit. Ainsi écrit-il : « (...) c'est de cette sorte d'*ennemis-nés de l'esprit* que procède parfois cette rare espèce d'humanité que le peuple honore sous le nom de saint, de sage : c'est de cette sorte d'hommes que se forment ces monstres de la morale, qui font tapage, qui sonnent le tocsin — saint Augustin est de leur nombre. La crainte de l'esprit, la vengeance sur l'esprit — oh ! que de fois déjà ces vices pleins de force impulsive sont devenus racines de vertus ! voire la *vertu même* (65) ! »

Chez les faibles, la maladie se caractérise toujours par un désir de paix, de commodité. Ce désir trouve son aboutissement dans la résignation. Alors que Schopenhauer a attaché une valeur exceptionnelle à la résignation en faisant d'elle la donnée essentielle de la pratique ascétique, Nietzsche écrit : « Qu'est-ce que la résignation ? C'est la position la plus confortable pour un malade qui s'est longtemps démené au sein des tortures pour la *trouver*, et qui ainsi s'est *fatigué* — et l'a alors trouvée (66) ! »

L'obéissance serait à regarder elle aussi comme un moyen de rendre la vie plus facile. « A maints égards, dit Nietzsche, l'ascète aussi cherche à se rendre la vie plus légère ; et cela d'ordinaire par une soumission complète à une volonté étrangère ou à une loi et à un rituel étendus ; à peu près de la même façon que le brahmane ne laisse plus rien à sa propre détermination et se détermine à chaque minute par un précepte sacré (67). » Le renoncement à toute volonté personnelle peut découler d'un désir de commodité. Le philosophe écrit : « Le saint se facilite donc la vie par cet abandon total de sa personnalité, et l'on s'abuse quand on admire dans ce phénomène le suprême héroïsme de la moralité (68). »

Toutefois, l'obéissance risque aussi de rendre la vie ennuyeuse. Or, pour chasser l'ennui, le saint aime recourir aux « actes de torture de soi-même », ces « moyens d'excitation

(64) *Ibid.*, § 143.
(65) G.S., § 359.
(66) A., § 518.
(67) H.t.H., I, § 139.
(68) *Ibid.*

et de torture les plus douloureux » (69). La torture de soi confère à la vie un attrait nouveau. Ce « nouveau genre d'attraits de la vie » (70), créé par la sainteté, ne donne d'ailleurs pas seulement satisfaction au saint lui-même, mais il plaît aussi à son entourage. Nietzsche voit dans la sainteté « l'ultime *réjouissance que l'Antiquité inventa*, après qu'elle eut perdu le goût même pour le spectacle de la lutte des bêtes et des hommes (71). »

Quant à la pratique de la chasteté, l'auteur estime qu'elle répond aussi à une nécessité vitale de première importance. En effet, selon lui, le saint veut rester chaste parce que la sensualité renferme pour lui trop de dangers. Il est devenu trop excitable, ce qui représente un symptôme sûr de dégénérescence. Pour peu qu'il se laisse entraîner à la sensualité, celle-ci risque de causer sa perte. Le philosophe écrit : « Ce sont les hommes les *plus sensuels* qui *doivent* fuir devant les femmes et torturer leur corps (72). » Et il affirme aussi : « L'ascétisme est la façon de penser qui convient à ceux qui doivent exterminer leurs instincts sensuels parce que ces instincts sont des fauves déchaînés (73). »

Pour rendre son existence plus intéressante, le saint a besoin d'un ennemi à combattre. Cet ennemi, il le trouve à l'intérieur de lui-même. A côté de « son penchant à la vanité, au désir des honneurs et de la domination », il s'agit en particulier aussi de « ses appétits sensuels » (74). Afin de donner au combat l'importance qu'il faut, il est obligé de considérer ces appétits comme quelque chose de diabolique.

L'orgueil est encore plus fort que la sensualité. Nietzsche juge en effet que, du moment que le saint a triomphé de sa sensualité, il lui reste toujours à livrer combat contre son orgueil.

Les impulsions les plus naturelles deviennent dès lors des péchés et donnent lieu au saint de souffrir de sa culpabilité. Plus il se torture ainsi, plus il aspire à la rédemption. Une aide surnaturelle lui paraît indispensable, étant donné qu'il ne se sent pas assez fort pour se plier entièrement aux impé-

(69) *Ibid.*, § 140.
(70) *Ibid.*, § 141.
(71) *Ibid.*
(72) A., § 294.
(73) *Ibid.*, § 331.
(74) H.t.H., I, § 141.

ratifs moraux qu'il s'impose, et qu'il risque de s'effondrer sous le poids de ses péchés.

Dans cette lutte contre soi-même Nietzsche voit tout particulièrement une manifestation du désir de puissance. « Certains hommes, dit-il, ont en effet un besoin si grand d'exercer leur force et leur tendance à la domination, qu'à défaut d'autres objets, ou parce qu'ils ont par ailleurs toujours échoué, ils en viennent finalement à tyranniser certaines parties de leur être propre, pour ainsi dire des portions ou des degrés d'eux-mêmes (75). » Le saint veut faire triompher ainsi une partie de lui-même, celle qu'il considère comme dotée d'une valeur exceptionnelle. Son entreprise n'est donc pas dénuée de vanité. Nietzsche écrit : « Toute la morale du sermon sur la Montagne est dans ce cas : l'homme éprouve une véritable volupté à se faire violence par des exigences excessives et à déifier ensuite ce quelque chose qui commande tyranniquement dans son âme. Dans toute morale ascétique, l'homme adore une partie de soi comme une divinité et doit pour cela nécessairement rendre les autres parties diaboliques (76). »

Telle serait donc la signification véritable de cette « *bravade contre soi-même* » (77) que pratique l'ascète. La sainteté serait une « aspiration à se distinguer » et, de ce fait, aussi une « aspiration à dominer le prochain » (78). Le saint entendrait montrer que, malgré sa faiblesse foncière, il dispose d'une force capable de lui assurer une supériorité sur les autres.

Or, chez les faibles, l'étalage d'une quelconque supériorité risque toujours d'impliquer une dose plus ou moins importante de méchanceté. Aussi le renoncement pourrait-il être une espèce particulièrement raffinée de méchanceté. Il peut en effet avoir essentiellement pour but de faire mal au prochain. On exhibe sa vertu afin que l'autre, qui ne l'a pas, ressente son infériorité et en souffre. Cette intention méchante serait à interpréter surtout comme un des résultats du besoin qu'ont les faibles de se venger des forts. Le philosophe cite l'exemple de la religieuse en ces termes : « La chasteté de la religieuse : de quel œil vengeur elle dévisage les femmes qui

(75) *Ibid.*, § 137.
(76) *Ibid.*
(77) *Ibid.*
(78) A., § 113.

vivent différemment ! Quelle volupté vengeresse brûle dans ses yeux (79) ! »

Chez l'ascète, la volonté de vivre ne serait donc nullement reniée ! Le philosophe trouve que, bien au contraire, elle s'y trouve affirmée d'une manière particulièrement vive. L'ascète « aspire à un monde supérieur, il veut poursuivre son vol plus haut et plus loin que tous les hommes de l'affirmation — il se déleste de beaucoup de choses qui alourdiraient son essor, et parmi celles-ci se trouvent maintes choses valables et chères à ses yeux : il les sacrifie à sa convoitise de la hauteur (80). » Cette « convoitise de la hauteur » est donc présentée comme le fruit d'un désir effréné de puissance.

Dans ce contexte, Nietzsche esquisse une interprétation de Dieu dans laquelle se refléterait l'état d'âme de l'ascète. Dieu y apparaît lui-même comme un ascète qui se torture et se tyrannise. Le philosophe écrit : « La création du monde : peut-être fut-elle alors conçue par un rêveur hindou comme l'ascèse qu'un dieu s'impose ! (...) Et à supposer que ce fût même un dieu d'amour : quelle jouissance pour lui de créer des hommes *souffrants*, de souffrir à leur vue de façon bien divine et bien surhumaine d'une torture sans recours et de se tyranniser ainsi lui-même ! Et à supposer même qu'il ne fût pas seulement un dieu d'amour, mais un dieu de sainteté, ignorant du péché : quels délires ne doit-on pas supposer chez le divin ascète créant péché et pécheur et damnations éternelles et, sous son ciel et son trône, le monstrueux séjour du tourment éternel, des gémissements et des soupirs éternels (81) ! » Dans cette image d'un dieu-ascète, nous découvrons les principaux motifs que Nietzsche prête aux ascètes. « (...) faire mal aux autres pour se faire ainsi mal à *soi-même*, pour triompher ainsi à nouveau de soi et de sa compassion et s'enivrer de la plus extrême puissance (82) ! »

C'est un véritable cercle vicieux qui nous est présenté ainsi. L'ascète, du fond de l'abîme de ses souffrances, se sent incité à faire mal à autrui. Et les malheurs d'autrui le font souffrir en retour, dans la mesure où il compatit avec ses prochains. La compassion est en effet une espèce de mortification. Mais l'ascète veut être plus fort que sa douleur,

(79) *Ibid.*, § 30.
(80) G.S., § 27.
(81) A., § 113.
(82) *Ibid.*

il veut triompher de toutes les souffrances, y compris celles incluses dans la compassion. Pareil triomphe lui permet de se délecter au plus haut point du sentiment de sa puissance. Nietzsche juge qu'il n'est pas impossible qu'un saint Paul, un Dante, un Calvin aient « pénétré un jour les effroyables secrets de telles voluptés de puissance » (83).

Contrairement à toutes les apparences, le saint ne serait donc pas un être malheureux, car, selon Nietzsche, nous l'avons déjà vu, le sentiment de puissance confère le bonheur. Aussi le philosophe écrit-il : « En fait, le bonheur conçu comme le plus vif sentiment de puissance n'a peut-être été nulle part plus intense sur terre que dans les âmes d'ascètes superstitieux (84). »

Même le suprême renoncement serait donc encore de l'égoïsme. Il faudrait même le considérer comme une forme particulièrement prononcée d'égoïsme.

(83) *Ibid.*
(84) *Ibid.*

CONSIDÉRATIONS FINALES

Tout compte fait, il faut conclure que, tout au long de cette deuxième période, Nietzsche parle encore très peu des valeurs chrétiennes. Il doit apparaître d'une manière suffisamment claire que sa « campagne contre la morale » vise bien en premier lieu l'éthique de Schopenhauer. Cela résulte particulièrement de l'importance attribuée à la critique de la pitié et de l'ascèse, ainsi que de la réduction de toutes les motivations des vertus aux mobiles considérés comme « antimoraux » par Schopenhauer, à savoir l'égoïsme et la méchanceté.

Le christianisme est critiqué presque exclusivement dans le cadre de la polémique contre Schopenhauer, de sorte que l'on peut affirmer que la plupart des propos dirigés contre la morale chrétienne visent toujours aussi Schopenhauer. Et, vice-versa, la critique de l'éthique schopenhauérienne concerne chaque fois aussi, d'une manière ou de l'autre, le christianisme, mais, il faut bien le relever, un christianisme tel que Schopenhauer l'a conçu. Du moins en ses points capitaux ainsi que dans ses grandes lignes, la critique nietzschéenne des valeurs chrétiennes a donc pour objet un christianisme qui, quant à son essence profonde, serait une religion de la négation du vouloir-vivre. Aussi au cours de la troisième période, quand la lutte contre le christianisme se développera dans toute son ampleur, l'influence de la lecture de Schopenhauer ne perdra rien de sa vigueur.

Or, nous avons déjà indiqué que la conception schopenhauérienne de l'Etre est inconciliable avec l'enseignement de la théologie chrétienne. Nous allons montrer d'autre part que la morale schopenhauérienne de la pitié n'est guère acceptable, parce que, d'un côté, elle est fondée exclusivement sur le sentiment et que, de l'autre, elle développe une conception de la pitié qui est loin d'être inattaquable. Mais ce qui est surtout inacceptable chez Schopenhauer, c'est son identification de la charité chrétienne à la pitié.

Non seulement la charité chrétienne ne peut pas être identifiée à la pitié, mais, en plus, cette pitié dont parle Schopenhauer n'est pas ce qu'il faut entendre véritablement sous ce nom.

La critique nietzschéenne des valeurs chrétiennes se trouve donc viciée dès le départ, parce qu'elle vise essentiellement l'image schopenhauérienne du christianisme. Or, Schopenhauer s'est trompé largement au sujet de la pitié. Il s'est trompé plus encore au sujet de la charité chrétienne et de la morale chrétienne dans son ensemble.

D'abord, il convient de se déclarer d'accord avec ceux qui prétendent que la morale ne se laisse pas fonder entièrement sur l'émotion. W. Giessler dit : « Il doit paraître (...) étrange que la pulsion spontanée, instinctive de la pitié constitue le seul mobile véritablement moral. Pareille affirmation réduit l'homme pour ainsi dire à l'état de l'animal qui suit son instinct, incapable de diriger ses actions et d'en juger suivant des lois de la raison (1). » Dans sa vie morale, l'homme serait effectivement livré ici aux vicissitudes et hasards du sentiment.

Il faut reconnaître ensuite que la justification donnée par Schopenhauer à sa morale de la pitié se meut dans un cercle vicieux. D'un côté, en effet, il prétend que c'est bien l'union avec autrui, réalisée dans la pitié, qui nous prouve que l'unique volonté universelle constitue la « chose en soi » de tous les êtres individuels. Et c'est, de l'autre côté, la théorie de la « chose en soi » qui, en dernière instance, doit expliquer l'union avec autrui dans la pitié. Ce cercle vicieux implique, en plus, le mélange de deux genres différents d'explication : Schopenhauer passe de la psychologie à la métaphysique, et vice-versa.

Mais le plus grand reproche qu'il convient d'adresser ici à Schopenhauer, c'est d'avoir introduit dans la signification même du terme de « pitié » plusieurs éléments qui s'excluent en partie mutuellement. En effet, si, avec Max Scheler, nous nous voyons obligés de distinguer ici entre la « contagion affective » (Gefühlsansteckung), la « participation affective » (Mitgefühl) et la « perception affective » (Nachfühlen) (2),

(1) Willy Giessler, *Das Mitleid in der neueren Ethik*, p. 84.

(2) Dans le domaine des sentiments, Max Scheler (cf. son ouvrage *Wesen und Formen der Sympathie*) distingue essentiellement trois niveaux, à savoir la « contagion affective », la sympathie et l'amour. A un premier niveau, nous découvrons donc la « contagion affective » (Gefühlsansteckung). Elle est réalisable dans les foules. Ce sentiment ne confère pas encore « l'évidence du toi » : il ne contient ni intention affective ni participation aux sentiments d'autrui. Poussée à l'extrême, elle devient « fusion affective » (Einsfühlung). Or, celle-ci non plus ne contient aucune « intention affective » (Gefühls-Intention). A ce niveau donc, l'individu subit en quelque sorte le sentiment. Il n'entre pas activement en relation avec autrui. — Le deuxième niveau est celui de la sympathie. Celle-ci a un caractère intentionnel au sens étymologique, c.-à.d. elle tend vers autrui comme tel. Ce sentiment implique donc la révélation d'un « toi ». Scheler distingue trois sortes de sympathie : 1) Le « fait d'être émus ensemble » (Miteinanderfühlen). Ex. : Devant leur enfant mort, les parents sont « émus ensemble ». 2) La « participation affective » (Mitgefühl), qui est le fait de prendre part à la joie ou à la souffrance d'autrui. 3) La « perception affective » (Nachfühlen). Elle est en principe indépendante du « Mitgefühl », mais le « Mitgefühl » présuppose le « Nachfühlen ». C'est en essayant de comprendre la joie ou la souffrance de quelqu'un, que l'on parvient à y participer. — Finalement, au dernier niveau, nous trouvons l'amour, lequel a pour caractéristique de porter sur des valeurs. Quand nous aimons une personne, nous formons une image idéale de sa valeur.

(3) Schopenhauer, F.M., § 16, p. 211.

(4) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 62 sq.

(5) *Ibid.*, p. 16.

(6) La compréhension de la souffrance d'autrui, le « Nachfühlen », est un acte intentionnel, ce que la « contagion » et la « fusion » ne sont pas. La « contagion » et la « fusion » ne sont pas des « formes » de la sympathie.

nous devons affirmer que du point de vue purement phénoménologique, l'analyse schopenhauérienne de l'état d'âme qu'est la pitié est bien rudimentaire et, en partie du moins, entachée d'erreurs.

Selon Schopenhauer, l'homme, saisi de pitié, a passagèrement déchiré le voile de Maya, il a vu à travers le principe d'individuation et s'est rendu compte ainsi que, en soi, l'être de son prochain est identique au sien propre. Il s'identifie ainsi aux douleurs d'autrui, et la souffrance qu'il éprouve, il ne la ressent pas comme la sienne, mais bien comme celle de l'autre. « (...) c'est *dans sa* personne, dit Schopenhauer, non dans la nôtre, que nous ressentons la souffrance, de façon à en être émus. Nous pâtissons *avec* lui, donc *en* lui (3). »

Or, comme l'explique Max Scheler, pareille identification n'est réalisée « que dans les cas de *contagion et de fusion affectives* (Gefühlsansteckung und Einsfühlung) » (4). La « fusion » est, selon Scheler, « un cas-limite de la contagion » (5). Mais cette « contagion affective » exclut à la fois la compréhension de la souffrance d'autrui et l'action altruiste consistant à remédier à cette souffrance. En effet, Scheler déclare que la « contagion » et la « fusion » sont « justement incompatibles avec la compréhension de la souffrance d'autrui » (6), celle-ci étant réalisée essentiellement dans la « per-

ception affective ». D'autre part, étant donné que dans la « contagion » nous sommes tout simplement subjugués par l'état affectif d'autrui, il n'y a en elle « ni une *intention* affective (Gefühls-*Intention*) à l'égard (...) de la souffrance d'autrui, ni une quelconque participation à ses expériences internes » (7). Or, sans elles, toute aide véritable à autrui reste exclue.

Donc, la vraie pitié, qui est, selon Scheler, une forme de la « participation affective », ne peut pas impliquer l'identification avec autrui. Elisabeth Kramer de son côté, montre pertinemment qu'il faut distinguer ici deux aspects : « l'aspect originaire, c'est-à-dire mon sentiment de l'état vécu, et l'aspect non originaire, c'est-à-dire la conscience que l'état vécu comme tel n'" appartient " pas à moi, mais à autrui. Le sentiment est en moi non pas tel un véritable état, mais telle une fonction, il est orienté vers un sentiment qui n'est pas le mien, mais celui d'autrui (8). » A plusieurs reprises, le même auteur insiste sur le fait que dans l'authentique participation affective, et même tout particulièrement dans la pitié, nous avons conscience de la distance qui nous sépare de notre prochain. « En tant qu'elle constitue foncièrement un acte social, la pitié est nécessairement liée à l'existence réelle d'individus différents, elle ne saurait être " réelle " que dans la mesure où les individus sont " réels ". Par conséquent, la destruction du principe d'individuation qui, selon Schopenhauer, rend possible et explique la pitié, constitue, selon nous, la suppression de la pitié (9). »

Il est juste en effet d'insister surtout sur la portée sociale de la pitié. Dans la vraie pitié, l'homme souffre parce qu'il voit souffrir son prochain, et c'est à cause de cette souffrance qu'il essaie de le secourir. Bruno Selung écrit : « Point n'est besoin d'expliquer que la pitié présente essentiellement un caractère altruiste, si nous considérons que cet acte d'ordre affectif a pour objet autrui et qu'il a pour but d'apaiser sa détresse, donc de promouvoir le bien-être d'autrui (10). » Il souligne que « la volonté d'aider » constitue « la phase la plus précieuse de la pitié » (11). Or, si, comme l'affirme Schopenhauer, l'identification avec autrui était l'essence de la pitié, celle-ci perdrait cet aspect social et altruiste.

(7) Max Scheler, *op. cit.*, p. 12.
(8) Elisabeth Kramer, *Das Phänomen des Mitgefühls in der moderneren Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer und Nietzsche*, p. 48.
(9) *Ibid.*, pp. 47 sq.
(10) Bruno Selung, *Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und Nietzsches*, p. 10.
(11) *Ibid.*

D'autre part, ainsi que le montre Scheler, Schopenhauer omet d'établir une claire distinction entre la « participation affective » et la « perception affective ». Or, il s'agit de bien se rendre compte que seule la « perception affective » est capable de nous acheminer vers la résignation, non pas la « participation affective » qui, au contraire, incite à l'action. Certes, la « perception affective » est un présupposé indispensable de la pitié, mais, comme telle, elle ne nous pousse pas à secourir notre prochain (12). En elle-même, elle est totalement inefficace. Elle est une connaissance, une compréhension de la souffrance d'autrui, dans laquelle nous ne compatissons pas.

Donc, ce n'est pas la compassion, qui est une forme de la « participation affective », mais uniquement la « perception affective » qui peut conduire à la résignation, laquelle représente, selon Schopenhauer, le comportement essentiel de la pratique ascétique. La vraie pitié, par contre, est fort éloignée de la résignation, étant donné qu'elle comporte une réaction en face de la souffrance d'autrui. Dans la pitié, nous souffrons de voir souffrir notre prochain et nous réagissons contre cette souffrance en essayant d'y remédier. Pour montrer tout ce qui sépare la pitié de la « perception affective », Scheler écrit : « Cette réaction, si elle se produisait, nous replongerait justement dans la souffrance dont nous n'avons eu précédemment qu'une perception affective (comme si elle s'était présentée à travers une lorgnette de théâtre) et provoquerait inévitablement en nous un nouveau sursaut d'énergie contre cette souffrance, lequel nous introduirait de plus en plus profondément dans ce que Schopenhauer appelle, avec les Hindous, " sansara " (13). »

Avant d'analyser davantage les conséquences de cette absence de distinction entre la « perception affective » et la « participation affective », il convient de dire aussi un mot au sujet de la souffrance, dont Schopenhauer a fait la caractéristique ontologique fondamentale. En effet, même si l'on

(12) Max Scheler, *op. cit.*, p. 60.
(13) *Ibid.* Dans les religions hindoues, le terme « sansara » désigne le cycle infini des naissances, lequel n'a ni commencement ni fin. Le « sansara » conduit l'âme humaine vers de nouvelles incarnations, bonnes ou mauvaises suivant les œuvres qu'elle a réalisées au cours d'une vie.

admet que la « chose en soi » est la volonté, il est loin d'être évident que la vie soit essentiellement souffrance et que le bonheur ne soit qu'un état négatif, consistant seulement en l'absence passagère de douleurs. Ainsi que le montre Georg Simmel, la volonté est en réalité « le chemin qui conduit d'une privation à une possession », et ainsi elle ajoute « à la souffrance de son point de départ le bonheur causé par le rapprochement du but. » Il prétend très pertinemment que, « sans que nous recourions à une illusion, (...) l'espoir du bonheur devient pour nous le bonheur de l'espoir (14). » Elisabeth Kramer prétend elle aussi que « le vouloir lui-même ne peut pas du tout être toujours considéré comme un sentiment désagréable, comme étant " souffrance par nature ", car pour beaucoup d'hommes, en particulier pour les forts, il constitue *même* un plaisir, souvent même un plaisir plus grand que celui qu'ils ressentent quand ils atteignent leur but (15). »

Il apparaît d'une manière évidente que, d'après Schopenhauer, la valeur de la pitié consiste essentiellement dans la souffrance qu'elle implique. Car c'est l'expérience de la souffrance qui conduit vers la négation du vouloir-vivre. Max Scheler dit : « Pour Schopenhauer, ce qui fait surtout la valeur morale positive de la pitié, ce n'est pas la fonction de la *participation* affective qu'elle implique, mais la *souffrance* qu'elle comporte et dans laquelle, par ailleurs, il ne distingue pas l'élément fonctionnel de l'élément génétique. C'est parce qu'il voit dans la *souffrance* en général le " chemin du salut ", qu'il attribue également une valeur positive à la *compassion*, comme à une variété de souffrance et à un moyen d'appréhender la souffrance existant en général (16). »

Schopenhauer ne peut donc que tirer satisfaction de l'existence de la souffrance. Scheler va jusqu'à écrire : « Si Schopenhauer avait logiquement tiré les dernières conséquences des prémisses qui lui ont fourni les raisons d'attribuer une valeur particulière à la pitié, il aurait dû postuler qu'il faudrait même ordonner de *créer* la souffrance, afin d'*offrir* à cette expérience interne, d'une valeur si capitale, qu'est la pitié, des occasions toujours nouvelles de se manifester (17). »

(14) Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 77.
(15) Elisabeth KRAMER, *op. cit.*, p. 55.
(16) Max SCHELER, *op. cit.*, pp. 58 sq.
(17) *Ibid.*, p. 60.

Nietzsche, avant Scheler, avait bien saisi la logique interne de l'éthique schopenhauérienne. Ce n'est certes pas pour rien que, au cours de la troisième période, il verra dans la morale de la pitié le fruit d'un esprit de vengeance. Or, étant donné qu'il continuera d'assimiler la charité chrétienne à la pitié telle que celle-ci est présentée dans la doctrine schopenhauérienne, il considérera naturellement aussi l'amour chrétien ainsi que les valeurs chrétiennes en général comme l'œuvre du ressentiment.

Il faut même reconnaître que la pitié schopenhauérienne entre en contradiction avec la pratique ascétique, dans la mesure où elle poursuit effectivement le bien-être d'autrui. Willy Giessler écrit à ce sujet : « Selon Schopenhauer, le sage reconnaît qu'il est impossible de parer aux souffrances de la vie, voilà pourquoi il s'élève vers la morale supérieure de l'ascèse, celle du saint, celle de la volonté qui se nie elle-même. Ce point de vue moral supérieur fait nécessairement apparaître les manifestations de la pitié, à savoir la justice et l'amour, comme nuisibles, voire immorales ; dans la mesure où elles ont pour but de supprimer la souffrance, ils retardent la destruction de la volonté, tant espérée, laquelle doit justement être obtenue par une augmentation des souffrances. Du point de vue de l'ascèse et de la négtion de la volonté, la pitié devrait donc au fond nous inciter à l'injustice et à la méchanceté, dans la mesure où celles-ci augmentent la souffrance et favorisent ainsi la négation de la volonté par elle-même (18). » Ici, l'absence, chez Schopenhauer, d'une distinction nette entre la « perception affective » et la « participation affective » se fait clairement sentir. En effet, il n'existe que deux possibilités. Ou bien la pitié est « perception affective », et alors elle n'est pas véritablement souffrance, mais saisie de la souffrance par la pensée. Dans ce cas, elle est bien à même de conduire vers la résignation. Ou bien la souffrance d'autrui nous fait souffrir à notre tour. La pitié est alors « participation affective ». Celle-ci, loin d'inciter à la résignation, a plutôt pour fonction de nous faire agir énergiquement en vue du bien-être d'autrui et d'empêcher ainsi la résignation, tant chez nous-mêmes que chez autrui.

Dans un sens comme dans l'autre, la pitié schopenhaué-

(18) Willy GIESSLER, *op. cit.*, pp. 88 sq.

rienne présente indubitablement un caractère eudémoniste. D'un côté en effet, il est indéniable que la résignation et l'accès final au néant peuvent être considérés comme renfermant une espèce déterminée de bonheur. Selon Nietzsche, c'est le bonheur auquel aspirent les faibles et les malades. De l'autre côté, il faut reconnaître aussi qu'on peut éprouver une satisfaction toute particulière en voyant souffrir l'autre et en ayant ainsi l'occasion de se montrer compatissant à son égard. Scheler écrit : « Mais il entre également, dans sa manière de concevoir la pitié, une teinte eudémoniste. Celui qui éprouve la pitié trouve en même temps dans la souffrance d'autrui une " consolation " pour sa propre souffrance, puisque la pitié lui révèle dans la souffrance un phénomène *universellement répandu*. Et en prenant conscience du fait que lui-même et sa souffrance font partie d'*un même* grand destin cosmique, plein de douleurs et inéluctable, il réussit à se mettre dans un état de calme " résignation " en ce qui concerne ses propres désirs égoïstes (19). » Ainsi, la morale schopenhauérienne impliquerait véritablement l'égoïsme, comme l'a affirmé Nietzsche. Or, nous savons que Schopenhauer taxe l'égoïsme de « mobile anti-moral ». Si cette critique est justifiée, et il est difficile de prétendre qu'elle ne le soit pas, la morale de Schopenhauer se trouve largement compromise.

Elle l'est encore davantage si l'on peut prouver que Nietzsche a bien eu raison de déceler en elle également des signes de méchanceté, laquelle, nous le savons, constitue le second « mobile anti-moral » d'après Schopenhauer. Et en effet, cette « consolation » inhérente à la pitié et consécutive à la prise de conscience des souffrances d'autrui, n'est-elle pas un état d'âme qu'il convient de considérer comme hautement suspect ? N'est-elle pas fondée sur une satisfaction personnelle, laquelle ne peut qu'impliquer une large dose de méchanceté ? Max Scheler prétend que cette « consolation » repose « sur une expérience d'ordre émotionnel, d'une valeur *fortement* négative et qui est précisément incompatible avec la pitié. Tout homme qui présente une conduite morale plus pure, en train de souffrir lui-même, ressentira d'une façon *doublement* douloureuse le fait que d'autres éprouvent la même souffrance, et la participation affective à cette

(19) Max Scheler, *op. cit.*, p. 59.

souffrance appréhendée par la perception affective (20). » Il est permis, ici, de conclure avec Scheler, « qu'en fait la conception schopenhauérienne de la pitié repose sur une impulsion morbide d'une vie en voie de décadence, impulsion qui ne reçoit une *interrpétation* positivement morale qu'à la faveur d'une *illusion qu'on se donne à soi-même* » (21). Nietzsche aura raison de détecter ici l'égoïsme et la méchanceté propres aux déshérités. Dans cette pitié schopenhauérienne Scheler croit même apercevoir « l'amour de la souffrance » (Leidensliebe). Il s'agirait là évidemment d'une « tendance morbide ». Il cite Herbert Spencer qui, dans ses *Principles of Psychology*, parle d'une « volupté de la compassion ». Nous lisons : « (...) Schopenhauer (...) prend manifestement l'*amour* de la souffrance et de la douleur qui, chez certaines personnes, se manifeste aussi dans la participation affective, pour une pitié apparemment *véritable*, ayant une valeur morale (22). »

Selon Schopenhauer, la pitié doit conduire l'homme à la rédemption. Or, comment pareil sentiment pourrait-il être rédempteur ? Ernst Bergmann écrit : « (...) on ne peut pas s'empêcher de penser que, quelle que soit l'insistance avec laquelle elle est présentée, cette doctrine du salut est le fruit du *désespoir*. Or, quiconque désespère n'a pas triomphé du monde. Y a-t-il parmi nous quelqu'un qui ait vraiment accédé à la " rédemption " grâce à Schopenhauer (23) ? »

Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, cette pitié est identifiée à l'amour, alors que, dans *Le fondement de la morale*, elle est présentée comme le « fondement » de la justice et de l'amour. Par conséquent, si l'on met en question la pitié schopenhauérienne, il faut aussi douter de la valeur de l'amour et de la justice qui y sont rapportés. C'est ce que Nietzsche va faire. Et il est tout à fait normal aussi qu'il se demande si, à côté de cette justice et de cet amour, il n'existe pas une autre justice, un autre amour, plus authentiques.

Schopenhauer, nous l'avons déjà signalé maintes fois, ne fait pas de différence entre ce qu'il appelle l'« amour altruiste » (Menschenliebe) et la « caritas » chrétienne (24). Il

(20) *Ibid.*, pp. 59 sq.
(21) *Ibid.*, p. 62.
(22) *Ibid.*, p. 61. Cf. également Elisabeth Kramer, *op. cit.*, p. 53.
(23) Ernst Bergmann, *Die Erlösungslehre Schopenhauers*, p. 13.
(24) Cf. spécialement : Schopenhauer, F.M., § 18, pp. 226 et 227 ; M.V.R., II, chap. 47, p. 691.

parle en effet de « l'amour altruiste, cette caritas, ἀγάπη, que le christianisme a prêchée ; et, ajoute-t-il, le christianisme n'a pas de plus grand mérite, ni de plus propre à lui (25). » Or, si nous considérons que, pour Schopenhauer, l'« amour altruiste » a pour origine, sinon pour essence, la pitié — nous venons de voir quelle pitié ! — nous sommes à même de mesurer toute l'ampleur de son erreur au sujet de la charité chrétienne.

Toujours est-il que Schopenhauer a reconnu fort pertinemment que la « caritas » constitue la quintessence du Nouveau Testament, alors que l'Ancien Testament préconise en premier lieu la justice. « La justice, dit-il, voilà en un mot tout l'Ancien Testament ; la charité, voilà le Nouveau : c'est là la καινὴ ἐντολή (Jean, XIII, 34), qui selon Paul (aux Romains, XIII, 8-10), renferme toutes les vertus chrétiennes (26). » Mais il est absolument inadmissible d'identifier l'amour comme tel et, plus particulièrement aussi, l'amour chrétien à la pitié. « Tout amour (ἀγάπη, caritas) est pitié » (27), dit Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation.* Il y affirme aussi : « (...) tout amour sincère et pur est pitié, et tout amour qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi (28). » Or, de tels propos entraînent la conséquence intolérable qu'on ne saurait aimer vraiment que des êtres souffrants, voire qu'on devrait même souhaiter à un être cher des malheurs et des souffrances afin de pouvoir mieux l'aimer et être ainsi plus vertueux.

Il est hors de doute qu'entre l'amour et la pitié la différence est grande. « La pitié, dit Elisabeth Kramer, est une fonction affective, déclenchée en moi lorsque j'aperçois que mon prochain est dans la détresse. Toute participation affective a nécessairement besoin de cette impulsion lui venant du dehors et représente donc un " comportement réactif ". L'amour par contre est un acte spirituel issu des profondeurs de notre personnalité, jaillissant de sa plénitude interne, qui peut certes s'enflammer à la découverte d'une valeur, d'une propriété déterminée d'un objet, mais qui n'a pas véritablement *besoin* de cela (29). » Il faut préciser que l'auteur parle naturellement ici de la vraie pitié, non pas de la pitié schopenhauérienne. Or, même la pitié authentique n'est jamais qu'un comportement réactif, c'est pourquoi elle ne saurait être identifiée à l'amour. Comme elle le fait si souvent, Elisabeth Kramer s'appuie également ici en majeure partie sur Max Scheler. Ce dernier écrit : « (...) toute participation affective est de nature essentiellement réactive — ce qui n'est pas le cas par exemple pour l'amour (30). » Et il ajoute l'explication suivante : « Ce n'est pas *par* la pitié que j'acquiers la connaissance de la souffrance d'autrui ; mais cette connaissance doit déjà *exister* pour moi sous une forme quelconque, pour que la souffrance d'autrui puisse servir d'objet à ma *com*-passion (31). » En effet, nous avons déjà signalé que, selon Scheler, la pitié est nécessairement précédée de la « perception affective ».

(25) Schopenhauer, F.M., § 18, p. 228.
(26) *Ibid.*, p. 230. « Καινὴ ἐντολή » signifie « nouvel ordre ».
(27) Schopenhauer, M.V.R., I, § 66, p. 443.
(28) *Ibid.*, § 67, p. 444.
(29) Elisabeth Kramer, *op. cit.*, p. 60.

Or, non seulement la pitié n'est pas l'essence de l'amour, mais il est tout aussi incorrect de la considérer comme étant à l'origine de l'amour. En réalité, le rapport entre la pitié et l'amour est exactement l'inverse. L'amour sincère est un excellent terrain pour la pitié, sans toutefois en être une condition indispensable. Plus j'aime quelqu'un, plus j'éprouve de la pitié pour lui quand il souffre. Et c'est justement l'amour chrétien qui donne en cela des garanties particulièrement grandes (32). Avec Bruno Selung, on peut considérer la faculté d'aimer comme « l'échelle à laquelle on mesure la pitié » (33).

Elisabeth Kramer conclut qu'il apparaît « absurde » de « vouloir présenter un comportement réactif, telle la participation affective, comme une condition préalable de l'amour » (34). Ce jugement vaut pour toute participation affective véritable et, à plus forte raison, pour la pitié schopenhauérienne.

D'ailleurs, nombre d'auteurs chrétiens ont bien reconnu que c'est la pitié qui, le cas échéant, résulte de la charité, tandis que l'inverse n'a pas lieu. Ainsi, par exemple, Lactance assimile la pitié (misericordia) à l'humanité (humanitas). Il résulte de ses écrits que cette pitié est l'une des multiples manifestations de l'amour chrétien, non pas la seule.

(30) Max Scheler, *op. cit.*, p. 3.
(31) *Ibid.*, p. 4.
(32) Cf. Elisabeth Kramer, *op. cit.*, p. 27.
(33) Bruno Selung, *op. cit.*, p. 10.
(34) Elisabeth Kramer, *op. cit.*, p. 62.

Konrad von Orelli pense à ce propos que, si Lactance préfère parler de la pitié, c'est entre autres parce que, « pendant ces temps de persécution, l'amour fraternel du prochain s'est manifesté particulièrement souvent dans la com-*passion* » (35). Le même auteur constate à propos de saint Augustin : « Souvent la pitié n'est pas nommée, vu que la notion plus générale de l'amour chrétien qui, bien entendu, inclut la sympathie ainsi que l'aide active envers le frère souffrant, se trouve à l'avant-plan (36). »

La notion de charité est infiniment plus riche que celle de pitié. Selon saint Thomas d'Aquin, la pitié (misericordia) n'est même pas une vertu particulière, étant donné qu'elle constitue tout simplement un comportement résultant de la charité. « En outre, dit-il, la pitié n'est pas une vertu particulière ; la pitié résulte de la charité ; c'est par charité que nous pleurons avec ceux qui pleurent, de même que nous nous réjouissons avec ceux qui sont joyeux (37). » Rappelons, au passage, que l'identification schopenhauérienne de la charité à la pitié exclut totalement la participation à la joie d'autrui.

La charité chrétienne étant à la fois amour du prochain et amour de Dieu, il en résulterait par ailleurs, si Schopenhauer avait raison avec son identification de la charité à la pitié, qu'elle implique aussi la pitié à l'égard de Dieu. Pire qu'une blasphémie, ce serait là la dernière des inepties.

D'ailleurs, où est-il question de pitié dans la sainte Ecriture ? Reinhard v. Hauff écrit à ce sujet : « En réalité, la pitié n'a qu'une importance secondaire dans le christianisme et elle ne figure jamais à la première place. Jésus se rapporte bien plutôt à l'amour du prochain, et c'est pour cette raison que le terme d'amour revient indéfiniment dans les paroles de Jésus et, en général, dans le Nouveau Testament. / Or, où Jésus a-t-il jamais secouru quelqu'un par pitié (38) ? » Le même auteur prétend que le terme de pitié est inexistant dans les Evangiles (39). En cela, il a certes raison. On peut

(35) Konrad von Orelli, *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids*, p. 32.
(36) *Ibid.*, p. 39.
(37) Cité par Konrad von Orelli, *ibid.*, p. 44.
(38) Reinhard von Hauff, *Nietzsches Stellung zur christlichen Demut*, p. 60.
(39) Cf. *ibid.* Willy Giessler prétend lui aussi : « Le langage de l'enseignement biblique ignore totalement la pitié (...) » (*op. cit.*, p. 141). Et Eberhard Arnold écrit : « Dans le Nouveau Testament nous ne

dire seulement que Jésus parle souvent de la miséricorde et que le sens de ce terme est assez proche de celui de pitié (40). Mais la miséricorde aussi est toujours présentée comme appartenant à ceux qui ont le vrai amour. Ainsi, par exemple, dans le sermon sur la Montagne, le Christ fait l'éloge des « miséricordieux » (Mt. V, 7 : οἱ ἐλεήμονες). Or, si les « miséricordieux » y sont déclarés bienheureux, c'est parce qu'ils témoignent d'une attitude dont l'essence est le vrai amour, de même que « ceux qui sont persécutés pour la justice » ou « les cœurs purs », etc.

Nous pouvons par conséquent conclure que Schopenhauer s'est gravement trompé. Il s'est trompé doublement, d'abord, en se méprenant sur la nature véritable de la pitié, puis, en projetant dans le christianisme ses propres idées sur la pitié et sur la négation du vouloir-vivre, ce qui l'a amené, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, à identifier la charité chrétienne à la pitié, et ensuite, dans *Le fondement de la morale*, à en faire un produit de la pitié.

Nietzsche a sans doute eu en grande partie raison de critiquer la pitié schopenhauérienne. Avec une perspicacité extraordinaire et une très grande finesse psychologique il en a dévoilé les motivations cachées. Or, il faut regretter d'autant plus qu'il ait accepté, sans la critiquer le moins du monde, la conviction schopenhauérienne selon laquelle l'amour chrétien consiste essentiellement en cette pitié. D'un autre côté, on peut déplorer aussi qu'il n'ait pas tenté d'opposer à Schopenhauer une conception plus correcte de la pitié. Tout au long de la troisième période, il continuera de présenter la pitié comme un produit de la faiblesse. Joan Stambaugh a raison d'écrire que, dans les œuvres de Nietzsche, il n'est jamais question d'une « compassion » qui résulterait de l'affirmation de la vie. Elle entend par « compassion » un état d'âme très proche de celui que nous avons désigné comme « participation affective », en laquelle consiste essentiellement la vraie pitié (41).

Au cours de la troisième période, Nietzsche parlera aussi de l'amour des forts. Dans le *Zarathoustra*, il l'appellera la

trouvons pas une seule ligne sur la *morale de la pitié* du christianisme (...) » (*Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches*, p. 95).
(40) La miséricorde est essentiellement la vertu du pardon. Le miséricordieux pardonne à celui qu'il aurait le droit de punir.
(41) Joan Stambaugh, *Thoughts on Pity and Revenge*, p. 31.

« prodigue vertu » (schenkende Tugend). Or, nous verrons que celle-ci n'est pas tellement différente de la charité chrétienne, pourvu qu'on se fasse de cette dernière une idée correcte, fondée sur des auteurs chrétiens, non pas sur Schopenhauer.

Il faut reprocher à Nietzsche d'avoir porté un jugement bien trop partial sur la pitié. Ce jugement met essentiellement en évidence deux points. La pitié est considérée comme le résultat d'une dangereuse contagion affective, à laquelle les faibles seraient évidemment le plus enclins à succomber. Quant à l'activité qu'elle comporte, Nietzsche estime qu'elle repose exclusivement sur l'égoïsme des faibles, c.-à-d. sur leur désir de puissance et leur crainte. Au cours de la troisième période, il verra le principal mobile des faibles dans le ressentiment.

Que Nietzsche ait pu assimiler l'amour chrétien à cette pitié schopenhauérienne, c'est certainement aussi à cause de Richard Wagner, plus particulièrement à cause du *Parsifal*. Longtemps le philosophe était resté sous l'influence de cet ami paternel qu'il admirait tant et qui, lui-même, s'inspirait largement de la pensée schopenhauérienne. Sa rupture avec Wagner devint définitive à la suite du *Parsifal* qui contient une véritable glorification de l'amour chrétien, présenté comme étant essentiellement de la pitié. Toutefois, la conception wagnérienne de la pitié n'est pas exactement la même que celle de Schopenhauer. Giessler dit à ce sujet : « Ce qui nous frappe chez Wagner, c'est que l'aspect religieux, c'est-à-dire, en l'occurrence, l'aspect chrétien de la pitié est chez lui bien plus prononcé. Dans sa pitié, Wagner voit d'abord et avant tout l'amour chrétien qui comprend foi et espérance (42). » Et l'auteur de constater très judicieusement qu'une « influence de la pensée bouddhiste de l'Inde » n'est « guère perceptible » chez Wagner. C'est donc sans doute aussi à cause de *Parsifal* que Nietzsche n'est pas parvenu à faire entre l'amour chrétien et la pitié la distinction qui s'impose. Il rejette les deux, de même qu'il romp avec Wagner qui a présenté cette pitié chrétienne comme la source de la rédemption.

Nietzsche restera désormais un ennemi acharné de la pitié, qu'il ne cessera de combattre dans ses œuvres. L'homme

(42) Willy GIESSLER, *op. cit.*, p. 98.

fort, qu'il glorifiera au cours de la troisième période, méprise la pitié. Ce n'est certes pas par hasard que l'auteur verra justement dans l'homme de la Renaissance l'actualisation d'un type humain supérieur. Car il avait très certainement lu, dans *La culture de la Renaissance* de Jacob Burckhardt, la devise qui aurait caractérisé le chevalier d'alors : « Ennemi de Dieu et de la *pitié* (43). »

(43) Cité par Konrad VON ORELLI, *op. cit.*, p. 47.

Au cours de la deuxième période, c'est le connaissant qui avait pris la place de l'artiste métaphysique et c'est lui qui fut considéré comme le génie véritable. La troisième et dernière période, celle qui commence principalement avec le *Zarathoustra*, constitue une synthèse dans la mesure où, à présent, l'auteur place la connaissance résolument au service de l'œuvre créatrice et regarde la beauté comme une caractéristique fondamentale du but suprême, c.-à-d. du surhomme.

Désormais, Nietzsche préfère parler du philosophe plutôt que du connaissant (der Erkennende). Il estime que la principale caractéristique du philosophe est la volonté d'être responsable, contrairement à l'irresponsabilité du connaissant. Nous lisons : « *Mais les philosophes proprement dits sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent " il en sera ainsi ! ", ils déterminent la destination et la finalité de l'homme et disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux dont le savoir domine le passé ; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices, tout ce qui est, tout ce qui fut, leur devient moyen, instrument, marteau. Leur " connaissance " est *création*, leur création est législation, leur volonté de vérité est *volonté de puissance* (1). »

La « transvaluation de toutes les valeurs » (Umwertung aller Werte) ne peut pas seulement être accomplie par le dévoilement du caractère mensonger des valeurs traditionnelles. La critique doit être associée à une démarche positive, c.-à-d. à la création de nouvelles tables de valeurs. Et il faut que cette création soit mise en œuvre par des philosophes qui ont le courage de devenir des guides de l'humanité. Zarathoustra déclare : « (...) ce qui est bon et méchant, *encore personne ne le sait*, sinon celui qui crée. / Or c'est celui qui à l'homme assigne sa fin et qui donne à la terre son sens et son avenir ; celui-là seulement *fait* qu'une chose soit bonne ou méchante (2). »

---

(1) P.B.M., § 211.
(2) Z., *D'anciennes et de nouvelles tables*, § 2.

La science seule ne peut établir de règles pour la conduite humaine. Elle « a besoin en tout état de cause d'un idéal de la valeur, d'une puissance créatrice de valeur, au *service* de laquelle elle *puisse croire* en elle-même, — elle n'est jamais elle-même créatrice de valeurs (3). »

Créer, c'est innover sur le plan des valeurs. L'évaluation devient par conséquent la démarche fondamentale de la création, à tel point que Zarathoustra peut dire : « Evaluer, c'est créer : écoutez-le, ô vous les créateurs ! L'évaluation elle-même est le trésor et le joyau de toutes les choses évaluées (4). » Et le créateur, se transformant lui-même au cours de sa création, apparaît à la fois comme l'enfant et la parturiente. Il doit pour ainsi dire assumer les souffrances de l'enfantement : « Pour que le créateur soit lui-même l'enfant qui naîtra, il faut qu'il désire être aussi la parturiente et assumer la douleur de la parturiente (5). » Or, c'est la joie de la délivrance qui est au bout de ces souffrances. Zarathoustra dit aussi : « Créer, — c'est la grande délivrance de la douleur, c'est ce qui fait acquérir à la vie la légèreté. Mais, pour que l'homme devienne créateur, il est besoin de souffrances et de beaucoup de métamorphoses (6). »

Les métamorphoses ne se font qu'à l'intérieur de l'homme. Nietzsche ne prépare aucun bouleversement extérieur, aucune révolution. Il s'agit d'un renouveau d'ordre spirituel qui ne peut s'accomplir que dans le recueillement, par la réflexion sur soi-même. « A l'écart de la place publique et de la gloire se fait tout ce qui est grand ; à l'écart de la place publique et de la gloire demeuraient toujours les inventeurs de valeurs nouvelles (7). » Le renouveau a pour origine le « grand individu » (der große Einzelne), lequel n'a rien à voir avec les révolutionnaires. A ce propos, il faut lire ce que Zarathoustra dit au sujet du « chien de feu », symbole de tous les révolutionnaires : « Ce n'est pas autour de ceux qui inventent des vacarmes nouveaux, mais bien autour de ceux qui inventent des valeurs nouvelles que gravite le monde ; *en silence* il gravite (8). »

(3) G.M., *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 25.
(4) Z., *Des mille et un buts.*
(5) *Ibid.*, *Sur les îles bienheureuses.*
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, *Des mouches de la place publique.*
(8) *Ibid.*, *De grands événements.*

Or, la création n'est pas seulement une activité humaine, mais avant tout aussi une donnée cosmique fondamentale. Dans *La naissance de la tragédie*, l'artiste était présenté comme étant, dans le monde des phénomènes, le symbole de l'activité artistique de « l'Un originel ». Ici nous retrouvons la même idée, avec cette différence cependant que, la « chose en soi » étant supprimée, la terre a pris la place de « l'Un originel ». Fink écrit à ce sujet : « Dans le mode d'être du créateur Nietzsche déchiffre pour ainsi dire les caractères de la vie en général. Le créateur devient regard pénétrant la nature vivante de l'être terrestre affranchi de toutes les représentations métaphysiques transcendantes (9). »

Ainsi, le problème de l'Etre a pour objet primordial les valeurs, comme ce fut déjà le cas, du reste, dans *La naissance de la tragédie*. Si l'estimation constitue la composante essentielle de la création et que la création soit la donnée cosmique fondamentale, l'essence de l'Etre ne peut résider que dans la valeur.

Quatre idées fondamentales dominent cette période : la volonté de puissance, le surhomme, la mort de Dieu et le retour éternel. Elles sont étroitement liées les unes aux autres. C'est seulement en rapport avec elles que peut être déterminée l'exacte signification de la notion de création. « La vie est volonté de puissance » (10), dit Nietzsche. Or, il ne faut pas concevoir la puissance du point de vue de la quantité, mais de la qualité, ce qui permet de considérer la volonté de puissance quasiment comme synonyme d'aspiration à la valeur (11). Ce n'est que dans le surhomme que la volonté de puissance atteindra à la fois son but et son plus plein épanouissement. La mort de Dieu en est une condition préalable. En effet, la croyance au Dieu de la métaphysique occidentale implique la reconnaissance d'un système de valeurs fixé de toute éternité de sorte que la création, telle que Nietzsche l'entend, n'a plus de sens. Si ce Dieu existe, l'homme ne sera à jamais qu'un être qui obéit, non pas quelqu'un qui commande. Quant au retour éternel, il

(9) Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 76.
(10) Posth., K.G.W., VIII 1, 2 (190).
(11) August MESSER, dans *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, écrit : « " Volonté d'accroître sa valeur ", ou, plus brièvement, " aspiration à la valeur " serait, également dans l'esprit de Nietzsche, une formulation plus adéquate » (p. 81). On trouve des explications fort utiles du *Zarathoustra* de Nietzsche également dans l'ouvrage de Theodor KAPPSTEIN, *Einführung in Friedrich Nietzsches Zarathustradichtung.*

s'agit là de l'idée la plus secrète et la plus profonde de Nietzsche (12). Au premier abord, on est tenté d'admettre qu'elle est plutôt en contradiction avec l'idée de création. En effet, l'innovation n'est-elle pas vaine, si tout, c.-à-d. aussi ce qui est petit, mesquin et misérable, doit retourner éternellement ? Or, il n'en est rien. Fink écrit à ce sujet : « En quelque sorte, l'idée de l'éternel retour comporte deux aspects. On peut la considérer ou bien surtout du point de vue du passé ou bien surtout du point de vue de l'avenir. Si tout événement n'est que la répétition d'un événement passé, l'avenir est manifestement déterminé lui aussi, il ne fait que répéter ce qui s'est déjà passé ; il n'y a vraiment rien de nouveau sous le soleil, l'avenir suit invariablement un chemin fixé à l'avance, toute action, toute hardiesse est absurde et vaine, car tout est déjà décidé. Mais on pourrait dire aussi inversement que tout reste encore à faire. De la même manière que nous nous décidons maintenant, nous nous déciderons nécessairement toujours de nouveau encore dans l'avenir. Chaque instant a une signification dépassant la vie individuelle ; il marque de son sceau non seulement l'avenir qu'on peut embrasser du regard, mais encore tout le futur des répétitions futures. La force de pesanteur de l'éternité repose sur l'instant. De même que, dans la conception chrétienne, l'existence terrestre décide de la destinée de l'âme dans l'autre monde, de même la décision terrestre prise dans l'instant décide de toutes les répétitions de l'existence terrestre de l'au-delà du regard (13). »

C'est seulement lorsque le créateur (der Schaffende) parvient à supporter cette idée inouïe, que peut s'accomplir la transformation décisive de son existence. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là qu'il parvient « par-delà » tout ce qui est humain. Alors il accède à la pleine liberté, une liberté qui s'accorde parfaitement avec la nécessité universelle. Le créateur a besoin de l'idée de l'éternel retour, et celle-ci, à son tour, n'a de sens que par rapport au créateur.

Il est impossible qu'une pensée rationnelle saisisse l'idée de l'éternel retour dans toute sa profondeur. Celle-ci représente

(12) Eugen Fink remarque pertinemment : « Lorsque Zarathoustra parle du surhomme, il s'adresse à *tout le monde*, quand il parle de la mort de Dieu et de la volonté de puissance, il s'adresse à *un petit nombre*, tandis que lorsqu'il parle de l'éternel retour du pareil, il ne se parle à vrai dire qu'à *lui-même* » (*op. cit.*, p. 83).

(13) *Ibid.*, p. 89.

le point culminant de l'irrationalisme qui caractérise le pessimisme tragique de Nietzsche. Le rapport entre les aspirations du créateur, c.-à-d. principalement son désir de faire naître le surhomme, et la nécessité universelle, impliquée dans l'idée de l'éternel retour, on pourrait l'appeler « absurde » au sens d'Albert Camus. L'homme « absurde » aspire à organiser son existence suivant certaines normes qu'il pose lui-même, dans un monde qui n'a pas de but. Sisyphe, le héros de l'« absurde » chez Camus, est condamné aux enfers à pousser sans répit un rocher vers le sommet d'une montagne d'où la pierre retombe toujours à cause de son propre poids. Ce travail rend Sisyphe heureux. « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux (14). » Seulement, Nietzsche n'aurait jamais prétendu que le travail de Sisyphe soit le résultat d'une « condamnation » ! Une telle idée fait trop penser à Schopenhauer.

L'idée de l'éternel retour constitue l'expression suprême du défi lancé par Nietzsche à Schopenhauer. Cela est prouvé déjà suffisamment par le passage même du *Zarathoustra* où elle est évoquée pour la première fois (15). Zarathoustra en parle au nain qui incarne « l'esprit de pesanteur ». Or, « l'esprit de pesanteur » est le symbole de tout ce qui relève de la volonté de néant, donc principalement aussi du pessimisme schopenhauérien (16). Le nain disparaît à l'annonciation de cette idée si lourde de sens, ce qui veut dire qu'il ne la supporte pas et qu'elle l'oblige à prendre la fuite. Le retour éternel doit manifester définitivement le triomphe de l'affirmation de la vie sur toutes les formes de « négation du vouloir-vivre ».

Et pourtant, c'est encore chez Schopenhauer que se trouvent les prémisses de la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour (17). Ainsi Schopenhauer écrit en particulier que l'homme, ayant reconnu que la mort détruit seulement l'individu tandis qu'elle ne peut porter atteinte à la « chose

(14) Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 166. On sait que Camus était fortement influencé par Nietzsche.

(15) Z., *De la vision et de l'énigme.*

(16) Avec August Messer, nous pouvons voir dans « l'esprit de pesanteur » également « la disposition de Nietzsche lui-même pour le pessimisme » (*op. cit.*, p. 105).

(17) Dans son article *Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer*, Heinrich Hasse montre avec précision les endroits dans les chapitres 53 et 54 du *Monde comme volonté et comme représentation* qui ont inspiré Nietzsche.

en soi », est à même de désirer un « retour » de son existence aussi longtemps que l'expérience de la douleur ne l'a pas conduit sur la voie de la négation de la volonté. L'attitude de cet homme à l'égard de la vie est affirmatrice. Il « consentirait à voir durer sa vie, telle qu'il l'a vue se dérouler, sans terme, ou à la voir se répéter toujours (...) (18). » La croyance au retour éternel est à la fois l'achèvement et le fondement de la sagesse dionysienne de Nietzsche. Elle constitue le paroxysme de l'affirmation tragique de la vie, ce qui implique que l'extrême plaisir et aussi la douleur la plus profonde y sont rattachés. Elle est la justification suprême de la vie, malgré toutes ses atrocités et misères, ses ambiguïtés et énigmes. Ceux qui sont assez forts pour assumer cette croyance voient ainsi leur existence transfigurée.

Ici la terre et l'existence sont glorifiées sous le nom du dieu Dionysos : « (...) mon univers *dionysien*, dit Nietzsche dans un texte posthume, qui se crée et se détruit éternellement lui-même (...) (19). » La souffrance liée à la destruction n'effraye pas celui qui, par l'expérience de son propre travail créateur, a reconnu qu'il est impossible de construire sans détruire. D'ailleurs, cette justification dionysienne de la souffrance par la jouissance résultant de l'activité créatrice, nous l'avons déjà trouvée dans *La naissance de la tragédie.* La capacité d'assumer cette souffrance est, selon Nietzsche, l'un des principaux critères d'après lesquels on peut distinguer les forts des faibles, c.-à-d. aussi les hommes dionysiens des chrétiens.

Ce n'est qu'au cours de cette troisième période que Nietzsche se lance pleinement dans la polémique contre le christianisme. Pendant la deuxième période, nous l'avons vu, ses attaques contre le christianisme ne se produisaient qu'occasionnellement et presque toujours dans le contexte d'une « campagne » menée essentiellement contre la morale schopenhauérienne. Or, Nietzsche n'en continuera pas moins désormais de réfuter principalement Schopenhauer. Nous serons en mesure de montrer que le nouvel idéal humain qu'il élabore, s'oppose presque point par point à l'éthique schopenhauérienne. Quant au christianisme, il persistera à partager sans restriction la conception schopenhauérienne selon laquelle il serait une

(18) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 54, p. 334.
(19) Posth., G.A., XVI, § 1067.

religion de la négation de la volonté. Toutes les vertus chrétiennes, il les prend pour autant de comportements qui impliquent la négation de la vie, c.-à-d., au fond, l'aspiration au néant. Il prétend que la réalité que le chrétien appelle « le royaume de Dieu » ou « la vraie vie », n'est rien d'autre que le néant.

On pourra évidemment prétendre que, prises en elles-mêmes, les vertus préconisées par Zarathoustra ne sont pas tellement différentes de celles du christianisme. Une comparaison à ce sujet a été établie par exemple par Gustav Kröpp. Or, l'auteur aboutit à la très importante conclusion que voici : « La plupart des jugements de valeur du " Zarathoustra " ont beau ressembler aux normes morales du christianisme, il ne faut jamais oublier que cette ressemblance ne peut avoir qu'un caractère extrinsèque : leurs motifs fondamentaux se nient réciproquement de la manière la plus radicale (20). »

Nietzsche déclare à présent que le christianisme est essentiellement un nihilisme. Comme tel, il résulterait principalement de la « décadence », laquelle serait très étroitement liée aux instincts du troupeau et des esclaves. Aussi aurons-nous à envisager une triple orientation de la critique nietzschéenne des valeurs chrétiennes : la morale chrétienne serait une morale de la « décadence », des esclaves et du troupeau. Ensuite nous aurons à analyser le ressentiment, cet état d'âme que Nietzsche va placer tout à fait à l'avant-plan, le considérant désormais comme le véritable moteur dans la création des valeurs morales. Il présentera la morale chrétienne tout entière comme le fruit du ressentiment.

Nous verrons que le philosophe tiendra principalement les Juifs pour responsables de la propagation du ressentiment. Selon lui, Jésus-Christ en était exempt. Par contre, le christianisme, depuis les Evangiles, en particulier depuis saint Paul et surtout aussi grâce à Luther, représenterait une séparation d'avec le Christ, laquelle serait due essentiellement au ressentiment. Puis, nous analyserons ce que Nietzsche appelle le phénomène du « changement de direc-

(20) Gustav KRÖPP, *Nietzsches Zarathustra und die christliche Ethik*, p. 35. Malheureusement l'auteur omet complètement de mentionner que c'est en grande partie à cause de Schopenhauer que les thèmes fondamentaux de la philosophie de Nietzsche et ceux du christianisme présenté et combattu par lui s'opposent si radicalement.

tion » du ressentiment, lequel serait opéré dans la « mauvaise conscience » et les pratiques ascétiques. Le chrétien dirigerait le ressentiment non seulement contre autrui, mais également contre lui-même. Et, finalement, nous consacrerons notre attention à la critique nietzschéenne de la charité. La charité aussi serait un produit du ressentiment, tout comme d'ailleurs la pitié schopenhauérienne, à laquelle Nietzsche ne cessera de l'assimiler.

Dans une deuxième partie, ensuite, nous étudierons l'héroïsme tragique de l'homme supérieur. Nous analyserons les différentes vertus préconisées par Nietzsche en vue de la production future du surhomme et nous ne manquerons pas de montrer à quel point elles se situent aux antipodes de l'éthique schopenhauérienne.

Il ne faudrait pas être surpris du fait que Nietzsche, dont l'intention était pourtant bien de supprimer la morale, établit ici des vertus nouvelles qui, en fin de compte, méritent bien la désignation de « morales » au plein sens du terme. Comment en définitive pourrait-il en être autrement ? Il est bien impossible en effet de se défaire du problème général de la morale, lequel consiste à se demander comment l'homme doit agir pour être bon. Il est par conséquent parfaitement logique que Nietzsche n'ait pu faire sa critique de la morale que par rapport à un idéal moral nouveau. Selon Bernhard Bueb, la destruction de la morale chez Nietzsche n'est légitimée que par le rétablissement de la morale (21). Il écrit : « Si donc Nietzsche pousse l' " Aufklärung " jusqu'au nihilisme — la reconnaissance du non-sens de l'interprétation donnée jusqu'alors de l'existence —, ce mouvement destructeur ne se justifie pour lui que par le fait que le nihilisme en tant que nihilisme critique permet de poser un sens nouveau (22). » En effet, pour le philosophe, la destruction de la morale antérieure est déjà la première démarche dans l'établissement d'une morale nouvelle. Il écrit lui-même : « J'étais obligé de *supprimer* la morale afin de faire triompher ma volonté morale (23). » Ailleurs, nous lisons : « La *critique de la moralité* est un *degré* élevé de moralité (24). » Et encore : « Il faut nous délivrer de la morale afin de pouvoir vivre

(21) Bernard Bueb, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, p. 7.
(22) *Ibid.*, pp. 7 sq.
(23) Posth., G.A., XIII, p. 176.
(24) Posth., G.A., XI, p. 35.

moralement (25). » « L'auto-destruction de la morale » est effectivement chez Nietzsche déjà une partie intégrante de sa morale nouvelle.

A la fin, nous verrons que l'entreprise la plus intéressante peut-être au cours de cette troisième période réside dans l'essai d'établir une théodicée — on peut dire aussi une cosmodicée. Ici le philosophe parvient effectivement à l'apogée de l'affirmation de la vie, exprimée dans l'idée de l'éternel retour. Même à la dégénérescence, à la maladie et à la faiblesse, même à l'aspiration au néant, il assigne finalement une fonction positive dans le cadre global du processus de création : elles constituent pour ainsi dire un repoussoir dont l'homme se sert s'il veut être un « pont » qui mène vers le surhomme. Elles aussi présentent donc une valeur, dans la mesure où elles constituent un élément indispensable dans la préparation à l'avènement du surhomme. La vie est à la fois croissance et dépérissement. Et s'il n'y avait pas l'aspiration au néant, il n'y aurait pas non plus l'affirmation tragique de la vie.

L'idée de l'éternel retour permet à l'homme d'atteindre à la vraie liberté et légèreté de l'âme, lesquelles se manifestent dans le symbole dionysien de la danse. Or, pour que pareil idéal se réalise, il faut qu'il existe un obstacle à vaincre. Il est nécessaire qu'il y ait cet « esprit de pesanteur », incarné dans le *Zarathoustra* par le nain, qui symbolise tous les mouvements vers le néant, y compris la doctrine de Schopenhauer et le christianisme (26).

(25) Posth., G.A., XIII, p. 124. Cf. ces trois citations chez Bernard Bueb (*op. cit.*, pp. 20 et 185). — Cf. à ce sujet également Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches « Immoralismus »*, p. 5. — Pierre Lasserre montre lui aussi, dans son ouvrage *La morale de Nietzsche*, qu'il ne faut pas considérer Nietzsche comme un pur anarchiste à cause de sa critique de la morale : l'idéal aristocratique exige en effet de l'ordre et de la discipline. Or, l'étude de Lasserre reste trop superficielle. D'un côté, en effet, elle ne tient pas compte de la valeur que représente pour l'homme supérieur un certain désordre conçu comme l'absence d'une réglementation de la vie par la raison ; de l'autre, elle néglige le fait que, selon Nietzsche, ce sont justement les faibles qui ont besoin d'ordre et de discipline, et que leur morale est précisément un moyen de les instaurer.
(26) Z., *D'anciennes et de nouvelles tables*, § 2.

1

LE NIHILISME DES VALEURS CHRÉTIENNES

Donc, selon Nietzsche, le christianisme serait un mouvement nihiliste. Dans ses aspirations fondamentales, il tendrait vers le néant. Et la pratique des vertus chrétiennes aurait par conséquent pour but de faire triompher le néant sur les forces affirmatrices de la vie.

Or, étant donné que c'est le christianisme qui a façonné en majeure partie notre civilisation occidentale, il faudrait reconnaître à présent que celle-ci a un caractère profondément nihiliste. Cela vaudrait en particulier pour la morale et la métaphysique qui en constituent la base.

Il en résulte, pour Nietzsche, deux acceptions principales du terme de nihilisme. Il nous paraît utile de les distinguer à l'aide des adjectifs « objectif » et « subjectif ». Pour donner plus de clarté à notre analyse, nous parlerons donc d'un nihilisme objectif et d'un nihilisme subjectif, quoique l'auteur lui-même n'utilise pas pareille terminologie. Le nihilisme objectif consiste en tout ce qui a pour origine l'aspiration au néant. C'est dans ce sens que le christianisme et la doctrine schopenhauérienne sont appelées nihilistes. Le nihilisme subjectif par contre est la prise de conscience du caractère nihiliste, au sens objectif, des valeurs traditionnelles. Seul le nihilisme objectif est exclusivement le fruit de la « décadence », tandis que le nihilisme subjectif peut tout aussi bien être l'apanage des forts que des faibles. Et, toujours selon Nietzsche, l'on reconnaîtra les forts à leur capacité de créer des valeurs nouvelles, aptes à venir à bout du nihilisme objectif.

Il est évident que, lorsqu'on appelle Nietzsche un nihiliste, on envisage exclusivement le sens subjectif, lequel sera d'ailleurs précisé par la suite quand nous dirons que c'est d'un

nihilisme actif qu'il s'agit dans le cas de Nietzsche. Ce nihilisme fait partie intégrante d'un phénomène général qui, selon l'auteur, consiste en ce que, dans la conscience des individus et des peuples, le caractère nihiliste de la croyance ancestrale au Dieu chrétien commence à transpercer. L'homme moderne, tout à coup, se trouverait devant un gouffre béant : il reconnaîtrait que les valeurs traditionnelles, dont l'actualisation a été poursuivie durant des siècles, sont en réalité fondées sur le néant.

C'est à ce nihilisme subjectif que s'applique la parole de la « mort de Dieu ». Dieu est mort, cela signifie que, à présent, la religion et, avec elle, toute la tradition culturelle de l'Occident, ont cessé d'être dignes de foi. Car Dieu est la clef de voûte de cet immense édifice.

Heidegger écrit : « L'essai d'expliquer la parole nietzschéenne que " Dieu est mort " équivaut à la tâche qui consiste à mettre en évidence ce que Nietzsche entend par nihilisme, et de montrer ainsi quelle attitude Nietzsche adopte lui-même à l'égard du nihilisme (1). » Nous pouvons dire que cette « attitude » de Nietzsche implique deux tâches, dont l'une consiste à critiquer les valeurs anciennes et à activer, au moyen de cette critique, le processus de la prise de conscience du caractère nihiliste du Dieu chrétien, l'autre, à créer de nouvelles tables de valeurs. Nous disons avec Fink : « L'idée de la mort de Dieu est d'une part une interprétation historique de la situation moderne de l'homme en tant qu'avènement du nihilisme et, de l'autre, une critique radicale de la religion, de la morale et de la philosophie à l'âge de la métaphysique, critique appelée à mener à sa fin le drame de la mort de Dieu pour ouvrir un regard nouveau et formidable sur le monde, un regard " tragique " (2). »

Il faut donc reconnaître que, à cause du nihilisme, un nouvel idéal, qui le transcende, devient indispensable. Mais, d'un autre côté, il est juste aussi de prétendre que c'est la naissance d'une nouvelle conception de l'homme, non nihiliste, qui contribue à propager le sentiment que les valeurs ancestrales présentent un caractère nihiliste et à activer par conséquent la critique à leur sujet. Toute critique implique, consciemment ou non, la reconnaissance d'une norme

(1) Martin HEIDEGGER, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, pp. 200 sq. A ce sujet, cf. aussi l'ouvrage remarquable d'Eugen BISER, *« Gott ist tot », Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins.*

(2) Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 151.

au nom de laquelle elle s'accomplit. En ce qui concerne Nietzsche, il est sans doute correct d'affirmer que c'est en se référant à son idéal dionysien qu'il critique les valeurs anciennes. Cependant, d'un autre côté, il faut reconnaître aussi que cette critique crée une véritable nécessité d'instaurer un idéal nouveau. Etant donné pourtant que le philosophe insiste tant sur le caractère actif de la création lorsque celle-ci émane de la force et non de la faiblesse — les faibles ne savent que « réagir » —, nous sommes plutôt porté à affirmer que c'est en vertu et en faveur de l'idéal dionysien que la critique de la tradition occidentale s'accomplit. Seulement, il ne faut pas perdre de vue que la « mort de Dieu » reste essentiellement aussi un phénomène d'ordre historique et sociologique, qui s'impose donc de l'extérieur à la conscience individuelle tout en la dépassant infiniment. Nietzsche conçoit sa philosophie comme intégrée dans ce phénomène.

Au cours de cette troisième période, la pensée de Nietzsche se caractérise surtout aussi par une très forte tendance à la généralisation. Le philosophe s'attaque à la morale, la métaphysique et la religion en général. Néanmoins, il faut être conscient que, presque partout, l'objet de ses critiques se laisse ramener, d'une façon ou de l'autre, à Schopenhauer, qui est désormais pour lui une sorte de cas symptomatique dans lequel se cristallisent les grandes tendances culturelles de la tradition occidentale. Cela vaut évidemment surtout pour le christianisme. Schopenhauer, faut-il le rappeler ?, a conçu le christianisme comme une doctrine de la négation du vouloir-vivre. C'est donc lui qui, pour le moins, a contribué à la conviction nietzschéenne que le but suprême du christianisme est le néant. Comme l'écrit Fink, Nietzsche voit en Dieu « le masque du néant » (3).

En appliquant son analyse généalogique à toute la culture occidentale, Nietzsche découvre à présent que celle-ci est en majeure partie le produit d'un long processus de « décadence ». C'est la « décadence » qui, en particulier, serait à l'origine de la conception chrétienne de la divinité. La diminution de ses énergies vitales aurait incité l'homme à chercher toute réalité « vraie » dans un « arrière-monde » (Hinterwelt). Le Dieu chrétien apparaît ainsi comme le fruit d'une hostilité séculaire à l'égard des valeurs de ce monde-ci. Dans *L'Antichrist*, Nietzsche écrit : « Dieu dégénéré en

(3) *Ibid.*, p. 153.

contradiction de la vie, au lieu d'en être la transfiguration et le *oui* éternel ! Avoir, moyennant Dieu, ouvert les hostilités contre la vie, la nature, la volonté de vie ! Dieu, la formule de chaque diffamation de " l'ici-bas ", de chaque mensonge de " l'au-delà " ! En Dieu le néant divinisé, la volonté de néant sanctifiée (4) !... » De façon générale, le philosophe pense que, étant par nature volonté de néant, la « décadence » ne produit que des phénomènes qui nuisent à la vie belle et forte. Aussi prétend-il « que l'idéal, jusqu'à présent, a été la véritable force de dénigrement appliquée au monde et à l'homme, l'haleine méphitique répandue sur la réalité, la grande *tentation du néant* (5)... »

L'auteur entend montrer que, depuis Platon, les philosophes de l'Occident se sont consacrés principalement à la métaphysique et à ce Dieu transcendant qui représente, selon lui, une négation de la vie. Dieu est un « crime contre *la vie* » (6), dit-il dans *L'Antichrist*. Il estime que la métaphysique elle-même est fondée sur la morale, c.-à-d. sur des jugements de valeur portés par ceux qui, par faiblesse, aiment à dénigrer ce monde-ci et à chercher appui dans un monde transcendant créé par leur pensée.

La « mort de Dieu » serait donc aussi la prise de conscience du caractère mensonger de la métaphysique traditionnelle. Heidegger écrit : « La parole " Dieu est mort " signifie : le monde supra-sensible est dépourvu de force agissante. Il n'est pas dispensateur de vie. La métaphysique, ce qui veut dire pour Nietzsche la philosophie occidentale considérée comme du platonisme, est parvenue à son terme (7). »

Ici encore, l'influence de la lecture de Schopenhauer est tout à fait indéniable. La philosophie schopenhauérienne ne pouvait en effet représenter que l'aboutissement extrême des tendances inhérentes à la métaphysique occidentale, dans ce sens que, par l'idéal ascétique qu'elle préconise, elle conduit à la destruction de la volonté universelle, c.-à-d. au néant. Dans l'optique nietzschéenne, Schopenhauer est celui qui a reconnu le caractère nihiliste du christianisme et qui a alors assumé lui-même cette aspiration au néant impliquée dans la culture de l'Occident. Nietzsche, par

(4) A.C., § 18.
(5) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (118).
(6) A.C., § 47.
(7) Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 200.

contre, lutte de tous ses moyens pour surmonter la tendance nihiliste (au sens objectif). Son idéal du dionysisme tragique peut apparaître ainsi telle une antithèse opposée à la fois à Schopenhauer et à toute la tradition occidentale. Il est un nouveau commencement.

I. Le nihilisme occidental

Pour être à même de comprendre ce que nous avons appelé le nihilisme objectif selon Nietzsche, il convient d'analyser d'abord le concept nietzschéen de « décadence ».

Le philosophe constate qu'on peut rencontrer la « décadence » partout dans l'histoire de l'humanité. « La décadence (...) appartient à toutes les époques de l'humanité ; il y a partout des matières de déchet et de décomposition, c'est une des activités de la vie même, que d'éliminer les produits de déchéance et de décomposition (8). » Car l'humanité consiste en « une multiplicité inextricable de processus vitaux ascendants et déclinants — elle ne traverse pas une jeunesse, puis une maturité, enfin une vieillesse (9). »

Cette affirmation est de la plus haute importance, étant donné qu'elle élimine l'idée que l'ère moderne constituerait la vieillesse de l'humanité parce que les symptômes de décadence y sont particulièrement nombreux, et qu'une nouvelle jeunesse serait ainsi exclue. La « décadence » appartient à toutes les époques, de même qu'il y a eu de tous temps des hommes supérieurs (höhere Menschen). « (...) il existe une réussite constante de cas isolés, aux endroits les plus divers et provenant des cultures les plus diverses, avec lesquels se manifeste effectivement un *type supérieur* : quelque chose qui par rapport à l'ensemble de l'humanité est une sorte de surhomme (10). »

L'humanité, envisagée dans sa totalité, n'évolue donc pas vers la dégénérescence. Mais Nietzsche déclare aussi qu'il n'y a pas non plus de « progrès vers quelque chose de meilleur ou de plus fort ou de plus élevé ainsi que chacun le croit aujourd'hui. Le " progrès " n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse (11). »

(8) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (226).
(9) *Ibid.*
(10) A.C., § 4.
(11) *Ibid.*

D'après Nietzsche, les « types les plus généraux de la décadence » seraient les suivants : 1) « En *croyant* choisir des remèdes, on choisit ce qui accélère l'épuisement (...) (12) ». Surtout le christianisme aurait agi dans ce sens. Mais cela serait tout aussi vrai pour la morale et la philosophie en général, étant donné qu'en elles également l'instinct inciterait à cette erreur fatale qui consiste à regarder comme moyen de salut justement ce qui, en réalité, plonge l'homme encore plus profondément dans le dépérissement. — 2) « On perd la *force de résister* aux excitants, on devient la proie des hasards : on rend les événements grossiers et on les agrandit d'une manière colossale... une « dépersonnalisation », une désagrégation du vouloir (...) (13). » La « décadence » se concrétiserait ainsi en toutes sortes d'aliénations. — 3) « On confond la cause et l'effet : on ne comprend pas que la décadence est physiologique et l'on aperçoit dans ses conséquences la cause véritable du malaise (...) (14). » Le vice, l'état maladif, le crime, l'asthénie seraient des conséquences de la « décadence », ce qui signifierait qu'on se trompe si, à la manière du christianisme, on les regarde comme ses causes, tout en essayant de les combattre par des lois morales qui, elles-mêmes, ne seraient rien d'autre qu'un produit de la « décadence ». — 4) « On aspire à un état où l'on ne souffrirait plus : la vie est véritablement ressentie comme une cause de *maux;* on estime les états d'*inconscience* et d'insensibilité (sommeil, évanouissement) infiniment plus haut que les états conscients (...) (15). » Le décadent serait trop faible pour être encore capable d'endurer des souffrances. Il fuirait les douleurs auxquelles sa vie miséreuse l'expose, en acceptant volontiers tous les apaisements de ses souffrances, avant de trouver le repos définitif dans le néant.

Du reste, Nietzsche est convaincu qu'une certaine partie de lui-même est issue de la « décadence ». « Le bonheur de mon existence, dit-il au commencement d'*Ecce homo*, — sa singularité peut-être — tient tout à sa fatalité : pour employer une formule sibylline : en moi mon père est mort, mais ma mère vit et devient vieille. Il y a là dans mes origines — je viens à la fois du plus haut et du plus bas échelon de la vie,

(12) Posth., K.G.W., VIII 3, 17 (6).
(13) *Ibid.*
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*

je suis un décadent en même temps qu'un *premier terme* — un dualisme qui peut seul expliquer, si quelque chose en est capable, cette neutralité qui me distingue peut-être, cette absence de parti pris dans la position que j'adopte par rapport au problème général de la vie (16). » Il écrit aussi : « Je suis autant que Wagner l'enfant de ce siècle, autrement dit un *décadent* : à cette différence près que j'en suis conscient, que je me suis révolté. Le philosophe en moi se révoltait (17). » Cette dernière citation renferme trois points qu'il n'est pas sans intérêt de retenir. 1) Nietzsche estime que Richard Wagner n'a pas eu les moyens de surmonter la « décadence ». Ce jugement explique l'acharnement avec lequel il critique à présent la musique wagnérienne. 2) S'il prétend qu'il s'est révolté, lui, contre la « décadence » que, par ailleurs, il reconnaît comme faisant partie de la structure de sa propre personnalité, il entend par là implicitement que l'autre partie de lui-même était plus forte. En effet, Nietzsche est convaincu de disposer de la « grande santé », laquelle est, à ses yeux, surtout la volonté d'être bien portant. Ainsi, nous ne sommes pas surpris de lire : « Dans mon ensemble, j'étais sain, la décadence était un repli de moi-même, une spécialité (18). » Et, vu l'importance qu'il attribue à cette partie saine de sa personne, il écrit aussi qu'il est « le *contraire* d'un décadent (...) » (19). 3) Nietzsche associe cette partie saine de lui-même à sa philosophie. Cela prouve bien qu'il conçoit celle-ci comme l'exact contraire de toute la philosophie occidentale depuis Platon. Ici, comme si souvent ailleurs, Nietzsche fait de son propre moi une sorte d'expression allégorique de sa démarche intellectuelle.

Nietzsche applique le concept de nihilisme, dans son sens objectif, surtout au christianisme, ce dernier représentant à ses yeux le système où se cristallisent le plus les tendances religieuses, métaphysiques et morales issues de la « décadence ». Il convient de signaler aussi que, au cours de la deuxième période, le philosophe a rangé le christianisme sous le concept plus général de pessimisme romantique, tandis que, à présent, il aime lui appliquer en particulier la désignation de nihilisme. « (...) c'est dans une *interpré-*

(16) E.H., *Pourquoi je suis si sage*, § 1.
(17) C.Wa., *Préface.*
(18) E.H., *Pourquoi je suis si sage*, § 2.
(19) *Ibid.*

tation tout à fait déterminée, écrit-il, dans l'interprétation chrétienne et morale, que réside le nihilisme (20). » Mais il lui arrive aussi de généraliser bien davantage : « Je me suis demandé si l'on ne peut pas comparer toutes ces valeurs suprêmes des philosophies, des morales et des religions qu'il y a eues jusqu'à présent, avec les valeurs des affaiblis, des *malades mentaux* et des neurasthéniques : elles représentent, sous une forme adoucie, *les mêmes maux* (21)... » La faiblesse constituerait donc la principale origine de toutes les « valeurs suprêmes » que l'Occident a connues au cours de son évolution culturelle !

C'est avec Socrate et Platon que la « décadence » et le nihilisme de l'Occident auraient commencé. Dans *Le crépuscule des idoles*, l'auteur déclare : « Cette irrévérence de considérer les grands sages comme des *types de décadence* naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence (...) (22). » Au cours de la première période, Socrate est apparu surtout comme l'ennemi de la tragédie grecque. Il aurait mis la raison à la place des instincts, ce qui signifierait qu'il avait besoin de la raison comme d'un moyen de défense contre les instincts. Or, Nietzsche dit : « Etre *forcé* de lutter contre les instincts — c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques (23). » En identifiant la connaissance rationnelle au bien, Socrate donna à ses recommandations au sujet de la raison et de la rationalité un caractère moral. Le philosophe déclare aussi : « Le moralisme des philosophes grecs depuis Platon est déterminé pathologiquement ; de même leur appréciation de la dialectique. Raison = vertu = bonheur, cela veut seulement dire : il faut imiter Socrate et établir contre les appétits obscurs une *lumière du jour* en permanence — un jour qui serait la lumière de la raison. Il faut être à tout prix prudent, précis, clair : toute concession aux instincts et à l'inconscient ne fait qu'*abaisser* (24)... »

Socrate serait un « décadent typique » (25). Seulement, la

(20) Posth., K.G.W., VIII, 1, 2 (127).
(21) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (65).
(22) C.I., *Le problème de Socrate*, § 2.
(23) *Ibid.*, § 11.
(24) *Ibid.*, § 10.
(25) E.H., chap. : *La naissance de la tragédie*, § 1.

« décadence », chez un seul et même individu, pourrait toujours aller de pair avec un reste de forces. Ainsi, le philosophe se propose d'explorer « dans quelle mesure l'état d'âme socratique est un phénomène de décadence : dans quelle mesure cependant une santé vigoureuse et une force se manifestent encore dans toute la tenue, dans la dialectique et l'habileté, dans la rigueur de l'homme de sciences (la santé du *plébéien*, dont la malignité, l'esprit frondeur, la perspicacité, le caractère *canaille au fond*, sont tenus en bride par la *sagesse* ; " laid ") (26). »

Quant à Platon, Nietzsche le présente comme une sorte de chrétien avant la lettre. « (...) je trouve, dit-il, qu'il a tellement dévié de tous les instincts fondamentaux des Hellènes, je le trouve si imprégné de morale, si chrétien avant la lettre (...) (27). » Platon a érigé un monde supranaturel, un monde « vrai », celui des Idées, lequel représenterait en réalité une négation de la vie. La métaphysique serait un symptôme de « décadence », le signe d'une vie appauvrie au point de ne plus être capable de chercher les « vraies » valeurs dans le monde empirique. Elle serait fondée sur les jugements moraux des faibles. Chez Socrate, déjà, la morale aurait été à l'origine de toute la pensée philosophique, elle en aurait fixé les principales caractéristiques. Socrate et Platon auraient ainsi jeté les bases d'un mouvement qui se serait propagé à travers toute l'histoire de l'Occident, jusqu'au XIX^e siècle. Nietzsche s'arroge le mérite d'avoir été le premier à déceler un égarement de deux millénaires. « L'histoire de la philosophie, dit-il, constitue le déchaînement d'une *fureur secrète* contre les postulats de la vie, contre tous les sentiments qui donnent une valeur à la vie, contre la prise de parti en faveur de la vie. Les philosophes n'ont jamais hésité à affirmer un monde, pourvu qu'il contredît le monde présent, pourvu qu'il donnât prétexte à médire du monde présent. Ç'a été jusqu'à présent la grande *école de la calomnie* (...). » Et il ajoute : « Je crains que ce ne soit toujours la *Circé des philosophes*, la morale, qui leur a joué ce tour de les contraindre à être de tous temps des calomniateurs... Ils croyaient aux « vérités » morales, ils y trouvaient les valeurs suprêmes ; que leur restait-il, sinon, plus ils comprenaient l'existence, à la renier d'autant plus ?... Car cette existence

(26) Posth., G.A., XV, § 432.
(27) C.I., *Ce que je dois aux Anciens*, § 2.

est *immorale*... Et cette vie repose sur des postulats immoraux : et toute morale *nie* la vie — (28). »

Le rôle joué par la morale dans le mouvement nihiliste occidental aurait donc été absolument fondamental. En d'autres termes, c'est la morale des faibles et des malades, c.-à-d. des décadents qui constituerait pour ainsi dire le moteur de tout ce mouvement. Il apparaît clairement que, désormais, Nietzsche place sa « campagne contre la morale » dans un contexte élargi, et, en comparaison avec sa deuxième période, lui assigne une fonction encore bien plus importante. Mais il est nécessaire d'avoir toujours présent à l'esprit que c'est sa critique du moralisme de Schopenhauer qui se trouve à l'origine de toutes ses attaques contre la morale. Schopenhauer est, à ses yeux, le « moraliste opiniâtre qui finit par *nier l'univers* afin de faire triompher son évaluation morale » (29). Aussi est-ce le « dévoilement » de l'éthique schopenhauérienne qui constitue à la fois le point de départ et un but constant des généralisations établies au cours de cette troisième période. Dans la perspective nietzschéenne, la négation schopenhauérienne du vouloir-vivre apparaît comme l'ultime résultat de l'activité déployée par l'instinct moral.

Différents textes nous prouvent d'une manière tout à fait explicite que Nietzsche conçoit bien sa philosophie comme une antithèse contre Schopenhauer. Ainsi, par exemple, il dit dans *Par-delà bien et mal* que « peut-être même il existe des fanatiques de la conscience, des puritains qui préfèrent rendre l'âme couchés sur un néant indubitable que sur une réalité mal assurée. Mais cette vertu a beau se draper dans le manteau du courage, c'est là du nihilisme, l'indice d'une âme désespérée et lasse à mourir (30). » Ces paroles visent à la fois les chrétiens et Schopenhauer. Dans un autre passage de la même œuvre il écrit : « J'ai le sentiment toujours plus net que le philosophe, qui est *nécessairement* l'homme de demain et d'après-demain, s'est trouvé et *devait* se trouver à n'importe quelle époque en contradiction avec le présent : son ennemi était chaque fois l'idéal du présent (31). » Or, « l'idéal du présent », pour Nietzsche, c'étaient surtout l'éthique de Schopenhauer et le christianisme tel qu'il apparaît dans cette éthique. Nietzsche considère même son opposition contre Schopenhauer comme typique et projette les données de ce rapport dans la conception qu'il se fait des grands philosophes : « C'est précisément en disséquant *les vertus de leur temps*, dit-il, qu'ils trahirent leur propre secret : ils agissaient ainsi pour connaître une *nouvelle* grandeur de l'homme, pour découvrir un chemin non frayé vers son accroissement. Chaque fois ils virent tout ce qui se cachait d'hypocrisie, de confort moral, de négligence, d'indolence, en un mot de mensonge dans l'idéal moral de leur temps, combien il y avait de vertu *usée* (...) (32). »

Cependant, la « décadence » ne serait pas seule à l'origine de la morale. Celle-ci résulterait en particulier aussi des instincts d'esclave. Nietzsche distingue essentiellement deux morales : celle des maîtres et celle des esclaves. « Les jugements moraux sont nés, dit-il, soit au sein d'une classe dominante, consciente et satisfaite de ce qui la distinguait de la classe dominée, soit parmi les sujets, les esclaves et les subalternes de tout rang (33). » Nous sommes donc obligés de constater que, selon l'auteur, il existe aussi une morale qui n'a aucun rapport avec la « décadence » ni avec le nihilisme. C'est celle des maîtres. Or, quand le philosophe parle de la morale sans ajouter de précisions, ce n'est jamais de celle des maîtres qu'il s'agit. Il faut être très circonspect ici. En effet, la morale des esclaves n'est pas tout à fait identique à celle de la « décadence », étant donné que le point de vue de l'esclave ne recouvre pas entièrement celui du décadent, et vice-versa. L'esclave se signale essentiellement par son esprit de vengeance, son ressentiment.

Mais, selon Nietzsche, les valeurs chrétiennes seraient déterminées à la fois par la « décadence » et la mentalité d'esclave. En plus de cela, elles seraient le fruit d'une mentalité de troupeau et de la médiocrité. Le philosophe évoque ces différents points de vue aussi quand il parle des valeurs morales en général. Toutefois, vu l'importance du christianisme pour la tradition occidentale ainsi que la conception essentiellement moraliste que Nietzsche a du christianisme, il devient pratiquement superflu de faire une différence entre les endroits où il parle des valeurs chrétiennes et ceux où il évoque les valeurs morales en général. Les valeurs morales

(28) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (134).
(29) Posth., K.G.W., VIII 1, 2 (106).
(30) P.B.M., § 10.
(31) *Ibid.*, § 212.
(32) *Ibid.*
(33) *Ibid.*, § 260.

résulteraient de trois « puissances » : « 1) l'instinct du troupeau contre les forts et les indépendants ; 2) l'instinct des souffrants et des déshérités contre les heureux ; 3) l'instinct des médiocres contre les exceptions (34). » Dans ce texte, le philosophe ne parle pas de l'optique de l'esclave. Néanmoins, celle-ci est de toute évidence impliquée dans les « puissances » ainsi évoquées. Nietzsche écrit aussi : « Dans *l'histoire de la morale* s'exprime (...) une *volonté de puissance* par laquelle / tantôt les esclaves et les opprimés, / tantôt les malvenus et ceux qui souffrent d'eux-mêmes, / tantôt les médiocres / tentent de faire triompher les jugements de valeur qui sont le plus en leur faveur (35). » Les moyens déployés par cette volonté de puissance seraient tous immoraux. « La morale est tout aussi " immorale " que toute chose sur terre ; la moralité elle-même est une forme de l'immoralité (36). » L'arme principale serait le mensonge. Nietzsche prétend que, pour devenir puissante, une vertu se sert des mêmes moyens que ceux utilisés par les partis politiques : « La calomnie, le soupçon, la destruction sournoise des vertus adverses qui sont déjà au pouvoir, l'application sur elles d'autres noms, la persécution systématique et le persiflage : donc, *rien que par des actes " immoraux "* (37). »

Le philosophe estime donc que le chrétien est à la fois un décadent, un esclave, un médiocre et une bête de troupeau. Toutefois, malgré une foule de rapports mutuels, ces quatre notions n'ont pas chacune la même extension. Les bêtes de troupeau et les médiocres ne sont pas par nature des décadents, tout comme il ne faut pas croire, inversement, que les décadents soient automatiquement aussi des bêtes de troupeau et des médiocres. Considérés en eux-mêmes, le « troupeau » et la médiocrité n'ont pas nécessairement un caractère nihiliste. Il en est de même, nous l'avons déjà signalé, pour les esclaves, qui eux non plus ne sont obligatoirement des décadents.

Nietzsche écrit : « La *faiblesse* de la *bête de troupeau* engendre une morale toute pareille à celle qui naît de la faiblesse du décadent : ils se comprennent, ils *s'allient* (— les grandes religions de la décadence comptent toujours sur l'appui du troupeau). La bête de troupeau n'a en elle-même

(34) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (159).
(35) Posth., K.G.W., VIII 1, 8 (4).
(36) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (140).
(37) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (147).

rien de morbide, elle est même inestimable (...) (38). » Nietzsche juge que, en elle-même, la bête de troupeau est « inestimable », parce qu'elle contribue, selon lui, à créer les conditions nécessaires à l'épanouissement du génie. Or, il est d'avis que, tout en n'étant pas malade elle-même, elle peut être rendue souffrante afin qu'elle serve la cause de la « décadence ». C'eût été là, en particulier, l'œuvre des prêtres chrétiens.

Le troupeau soutient la volonté de puissance de la « décadence », parce qu'il acquiert ainsi la possibilité de se révolter contre ceux qui commandent. Les bien portants et les forts, les maîtres et les hommes d'exception sont condamnés par la morale. Les faibles et les opprimés les appellent « méchants » parce qu'ils les craignent. Le troupeau a intérêt à adopter lui aussi cette estimation.

Mais il arrive aussi, inversement, que la volonté de puissance du troupeau trouve appui auprès de la « décadence ». Nietzsche écrit : « Les jugements moraux : histoire du mensonge et de l'art de calomnier mis au service d'une volonté de puissance (de la volonté du *troupeau*) qui se révolte contre les forts (39). »

Et en ce qui concerne la médiocrité, il ne devrait pas être difficile de reconnaître qu'elle est capable de s'accorder aussi bien avec le troupeau qu'avec la « décadence » et la mentalité d'esclave. La mentalité des médiocres est déterminée par celle des esclaves dans la mesure où ils détestent les hommes d'exception et se révoltent contre eux. Mais c'est avec le troupeau que la médiocrité s'accorde le mieux. Seulement, il faut de nouveau distinguer entre la médiocrité de la bête de troupeau et la « décadence », ainsi que nous le montre un extrait de *La généalogie de la morale*, où Nietzsche constate avec regret que l'homme de son temps a cessé d'être redoutable, « (...) que l'homme apprivoisé, irrémédiablement médiocre et désolant a appris à se considérer comme but et fin, comme sens de l'histoire, comme " homme supérieur " ; — et qu'il a, de plus, un certain droit de se croire tout cela, pour autant qu'il se croit extérieur au grouillement des malvenus, des malades, des épuisés qui commencent à infester l'Europe, et donc qu'il se prend pour quelqu'un de relative-

(38) Posth., G.A., XV, § 282.
(39) Posth., K.G.W., VIII 1, 2 (128).

ment réussi, encore capable de vivre, encore capable de dire oui à la vie (40)... »

Par conséquent, si Nietzsche parle du nihilisme de l'Occident et qu'il vise en particulier les valeurs chrétiennes, nous pouvons reconnaître que ce nihilisme reçoit sa détermination en partie de tendances qui, considérées en elles-mêmes, ne sont pas nécessairement nihilistes, mais acquièrent un caractère nihiliste par leur association à la « décadence », à laquelle elles apportent appui et renfort.

Or, nous avons signalé que le nihilisme, chez Nietzsche, signifie surtout aussi la prise de conscience du caractère nihiliste de la tradition culturelle de l'Occident, en particulier des valeurs chrétiennes. Nous pouvons parler ici d'un nihilisme subjectif. Or, il est hors de doute que ce dernier se présente comme une conséquence du nihilisme objectif.

Ce nihilisme subjectif consisterait d'abord en une sorte de phase de transition. Nietzsche parle d'une « période de nihilisme transitoire » (41). Il emploie ici le terme de nihilisme dans un sens tout à fait spécial et restreint, désignant par là seulement cette phase où l'homme, désillusionné, ne trouve de sens nulle part. Le philosophe écrit : « Le nihilisme représente un état pathologique *transitoire* (— ce qui est pathologique, c'est la généralisation exorbitante, la conclusion que *rien absolument n'a de sens* —) : soit que les forces productives ne soient pas encore assez vigoureuses, soit que la décadence hésite encore et n'ait pas encore inventé ses moyens d'action (42). »

Parmi les « moyens d'action » mis en œuvre par la « décadence » en vue de préserver les hommes de l'abîme du néant figurerait aussi le christianisme lui-même. Tant que les hommes croyaient aux illusions chrétiennes, ils estimaient que leur vie avait un sens. Mais, du moment qu'ils perdent la foi, cette protection s'effondre. Nietzsche n'exclut pas que, à la suite de la disparition de la foi, la « décadence » puisse inventer de nouveaux artifices capables d'attacher les hommes à la vie. D'un autre côté, bien sûr, il parle de « forces productives », désignant par là des énergies capables de faire naître un jour des valeurs nouvelles qui seraient une victoire sur la « décadence » et le nihilisme.

(40) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 11.
(41) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (60).
(42) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (35).

C'est de ce nihilisme que nous avons appelé subjectif qu'il est question aussi quand Nietzsche prétend que le pessimisme est la « forme préliminaire du nihilisme » (43), ou quand il déclare que le « *nihilisme* proprement dit » constitue « la forme *extrême* du pessimisme » (44).

Nietzsche distingue aussi un nihilisme actif et un nihilisme passif. Le premier serait le « signe d'une *puissance accrue de l'esprit* », le second, par contre, « un *déclin* et une *régression de la puissance de l'esprit* » (45). Le nihilisme actif se concrétiserait en particulier dans l'effort critique à l'égard des anciennes croyances. Mais il lui manquerait la force de créer un idéal nouveau. Le nihilisme passif par contre consisterait dans l'épuisement, ainsi que dans la recherche de tous les moyens capables d'adoucir les souffrances, d'apaiser les désirs et d'assoupir l'esprit.

Le nihilisme actif et le nihilisme passif se situent dans le cadre du phénomène que nous avons appelé nihilisme subjectif et auquel s'applique aussi la désignation de la « mort de Dieu ». Nietzsche s'inquiète surtout de voir le nihilisme passif se répandre en Europe. Il en parle dans le *Zarathoustra*, surtout aux endroits où il évoque le « dernier homme » (der letzte Mensch). Celui-ci serait « le plus méprisable des hommes » (46). Dépourvu de tout idéal supérieur, il ne cherche que son petit bonheur égoïste, synonyme de commodité. Le « dernier homme (...) rapetisse tout », dit Nietzsche dans le *Prologue de Zarathoustra*, et ce n'est pas pour rien qu'il en parle justement à cet endroit. Car l'annonciation contenue dans cette œuvre doit apparaître comme une véritable nécessité face à la situation médiocre et morose du « dernier homme ». La lassitude, qui se répand en Europe telle une grande ombre, impose littéralement la création d'un idéal nouveau, tout en représentant l'obstacle contre lequel les forts doivent lutter afin de réaliser leur nouvelle conception de l'homme.

Selon Nietzsche, l'égoïsme mesquin du « dernier homme » est impliqué dans les courants altruistes et socialistes de l'époque, en particulier aussi dans le démocratisme moderne qui plaide en faveur de l'égalité des droits. Il s'agit là d'un égoïsme qui n'a strictement rien à voir avec celui des hommes

(43) Posth., G.A., XV, § 9.
(44) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (22).
(45) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (35).
(46) Z., *Prologue de Zarathoustra*, § 5.

forts, préconisé par Zarathoustra. Si les forts pensent à eux-mêmes, c'est seulement afin d'être capables de donner davantage aux autres. Le « dernier homme », par contre, n'a rien à donner, il désire seulement prendre. « Il est un égoïsme d'autre sorte, dit Nietzsche, beaucoup trop pauvre, qui meurt de faim, qui toujours veut voler, cet égoïsme des malades, l'égoïsme malade (47). » L'égoïsme des forts, en revanche, jaillit de la richesse interne, d'une surabondance vitale.

Le philosophe estime, en général, que « c'est un signe de *régression* quand les valeurs eudémonistes commencent à passer au premier plan (...) » (48). Aussi, en ce qui concerne le travail créateur des « hommes supérieurs » (höhere Menschen), ne fait-il jamais du bonheur le but suprême, mais il le regarde seulement comme un phénomène accessoire. Telle n'est pas la façon de voir du « dernier homme ». On peut dire que, avec une très grande perspicacité, Nietzsche a prophétisé ici notre actuelle société de consommation. Au sujet du « dernier homme », il fait dire à Zarathoustra entre autres : « Pour le jour on a son petit plaisir, et pour la nuit son petit plaisir ; mais on vénère la santé (49). »

Comme l'explique Fink, le « dernier homme » est « l'homme du nihilisme passif, qui ne croit plus à rien, en qui la force créatrice de la nature humaine est éteinte, l'homme qui au fond végète en dépit de sa culture étendue, — qui n'est plus une tâche pour lui-même ; c'est le petit homme, dans l'âme de qui ne brûle plus le feu de l'enthousiasme » (50).

Le terme même de « dernier homme » suggère que Nietzsche est convaincu de vivre à la fin d'une ère et d'assister aux ultimes manifestations de la tradition de l'Occident. Parmi ces manifestations figurent les formes de nihilisme subjectif que nous avons distinguées, en particulier le nihilisme actif dont parle Nietzsche et qui consiste en la critique des valeurs anciennes, celle-ci étant à concevoir comme l'auto-destruction de la morale et de la religion. Le philosophe écrit : « Car pourquoi l'avènement du nihilisme est-il désormais *nécessaire* ? Parce que nos valeurs antérieures elles-mêmes aboutissent en lui à leurs conséquences ultimes ; parce que le nihilisme est l'aboutissant logique de nos valeurs et de nos

(47) *Ibid.*
(48) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (112).
(49) Z, *Prologue de Zarathoustra*, § 5.
(50) Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 66.

idéals les plus hauts, — parce qu'il nous faut d'abord vivre le nihilisme pour découvrir la valeur réelle de ces " valeurs " (51) ... » Le nihilisme s'installerait du moment que nous nous apercevons que le devenir ne poursuit aucune fin dernière, que tout ce qui, jusqu'à présent, a été regardé comme telle, repose sur le mensonge. « Le nihilisme est alors la prise de conscience du long *gaspillage* de force, la souffrance causée par la pensée que tout a été fait " en vain " (...) (52). » « Il est hautement important, dit Fink, que Nietzsche ne considère pas la dévalorisation nihiliste des valeurs traditionnelles comme conséquence d'un sentiment nouveau et contraire de la vie, mais comme une conséquence des valeurs elles-mêmes : le nihilisme leur est inhérent, il est dès le début leur dot cachée (53). » Nietzsche pense que, au cours d'un processus, dans lequel la véracité et la probité, prônées depuis toujours par la morale, jouent le rôle décisif, les valeurs traditionnelles se détruisent elles-mêmes. Il écrit aussi : « Le christianisme, la morale traditionnelle et la métaphysique sont des " mouvements nihilistes " ; ce sont des tendances vitales qui visent le " néant ", même si elles déguisent longtemps ce néant en summum ens, en Dieu. Nous vivons à la fin d'une époque parce qu'à présent les valeurs traditionnelles " tirent leur dernière conséquence ", — parce que maintenant les impulsions ont émergé, qui longtemps agissaient secrètement en elles (54). »

Dans un pareil contexte, l'auteur dit également : « L'idée qu'il n'y a *pas de vérité* ; qu'il n'y a pas de nature absolue des choses, pas de " chose en soi ". *Cette idée est elle-même un nihilisme, et le plus extrême.* Elle place la *valeur* des choses justement dans ce fait qu'il n'y a *aucune* réalité qui corresponde ou qui ait jamais correspondu à ces valeurs, mais qu'elles ne sont qu'un symptôme de force chez les *créateurs de valeurs*, une simplification *utile à la vie* (55). » Ce naturalisme des valeurs constituerait ainsi l'ultime résultat de l'aspiration au néant inhérente à la tradition de l'Occident.

Nietzsche déclare de lui-même qu'il est « le premier nihiliste accompli de l'Europe, mais qui a poussé en lui-même

(51) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (411, 4).
(52) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (99).
(53) Eugen FINK, *op. cit.*, p. 152.
(54) *Ibid.*, p. 153.
(55) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (35).

le nihilisme jusqu'à son terme, — qui l'a mis derrière lui, au-dessous de lui, hors de lui (56). » Cette affirmation doit évidemment être comprise à la lumière de ses propres idées sur le nihilisme. Il est alors un nihiliste dans la mesure où c'est dans sa pensée que l'aspiration au néant, inhérente à la tradition culturelle occidentale, devient consciente de son véritable but, ce qui provoque la destruction des idéaux qui ont prédominé jusque-là, bref, dans la mesure où s'opère en lui l'auto-destruction de la morale et de la religion chrétienne. Dieu, le bien, la vérité et la raison apparaissent sous leur aspect véritable, c.-à-d. comme des masques du néant. Nietzsche a pratiqué lui-même a satiété le nihilisme actif. Déjà au cours de la deuxième période, son analyse généalogique et la conception déterministe des valeurs qu'elle implique en remplissaient parfaitement les conditions.

La désignation de « mort de Dieu » est à appliquer au nihilisme actif et au nihilisme passif. Or, ainsi que nous l'avons déjà souligné, cette « mort de Dieu » est directement en rapport avec un idéal nouveau, ce qui signifie, pour Nietzsche, avec le surhomme. Aussi lisons-nous, chez Fink, que le nihilisme « apparaît lorsqu'on reconnaît le vide et la vanité des idoles auxquelles on avait cru jusqu'alors. D'un autre côté, le nihilisme descend comme une ombre immense sur tous les idéaux antérieurs, lorsque sur l'horizon lointain se lève déjà un soleil nouveau (57). » A cause du nihilisme, un nouvel idéal, non nihiliste, s'impose. D'un autre côté, il est surtout vrai aussi que, parce qu'une nouvelle conception, non nihiliste, de l'homme commence à poindre dans les consciences, les anciennes valeurs s'écroulent.

L'instauration de l'idéal nouveau est ainsi liée indissociablement à la critique des idéaux anciens. Elle-même n'est plus nihiliste, mais, bien au contraire, le mouvement destiné à venir à bout du nihilisme. Donc, dans le mesure où Nietzsche se regarde comme celui qui fera sortir l'humanité du nihilisme, il n'est plus lui-même un nihiliste. Aussi est-il indispensable de mettre sa critique du christianisme constamment en rapport avec l'idéal dionysien qu'il préconise depuis *La naissance de la tragédie.* Cet idéal relève de la force, non de la faiblesse, et a pour but de surmonter la « décadence » et tous les phénomènes, en particulier toutes

(56) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (411, 3).
(57) Eugen FINK, *op. cit.*, p. 155.

les estimations que celle-ci a pu produire au cours de plus de deux millénaires d'histoire européenne.

II. La triple orientation de la critique des valeurs chrétiennes

Les valeurs chrétiennes seraient donc essentiellement déterminées par la « décadence ». En tant que telles, elles renfermeraient l'aspiration au néant, c.-à-d. elles seraient nihilistes — nous avons dit nihilistes au sens objectif.

Mais, nous l'avons déjà signalé, la « décadence » recevrait du renfort de la part de différentes autres tendances et attitudes, lesquelles, en elles-mêmes, ne sont pas nécessairement nihilistes, mais prennent les aspects du nihilisme du fait de leur association avec la « décadence ». Il s'agirait de celles de la bête de troupeau, de l'esclave et des gens médiocres.

En ce qui concerne la médiocrité, il est possible de reconnaître qu'il s'agit d'un phénomène non pas fondamental, mais plutôt d'un résultat que, sous certaines conditions et, surtout, grâce à leur concours, les trois autres tendances peuvent produire. A l'époque de Nietzsche, elle eût été propre à ceux qui actualisaient ce que le philosophe appelle le nihilisme passif. Il ne parle que rarement de la médiocrité comme d'une « puissance » à part (58). Le plus souvent il l'évoque en rapport avec les bêtes de troupeau.

La médiocrité de l'homme européen serait le fruit de tant de siècles de civilisation chrétienne. Aussi est-ce surtout aux vertus chrétiennes que pense Zarathoustra quand il parle de la « rapetissante vertu » (59). Celle-ci rendrait l'homme de plus en plus petit — jusqu'à faire de lui le « dernier homme ». Zarathoustra parle ainsi aux « petites gens » : « Vous devenez toujours plus petits (...) ! Vous tombez en miettes, ô vous les confortables ! Vous finirez par mourir — / — de vos multiples petites vertus, de vos multiples petits manquements, de vos multiples petites résignations (60) ! » Pareil spectacle risque évidemment d'être lassant pour tout le monde, y compris les forts. Nietzsche écrit : « (...) le rapetisse-

(58) Nous n'allons donc pas traiter de la médiocrité dans un chapitre à part, mais nous analyserons ce thème en rapport avec les trois autres.
(59) Z., *De la rapetissante vertu.*
(60) *Ibid.*, § 3.

ment et le nivellement de l'homme européen sont *notre* plus grand danger, car ce spectacle fatigue... (...). Désormais le spectacle qu'offre l'homme, fatigue — qu'est-ce aujourd'hui que le nihilisme, sinon *cela* ?... Nous sommes fatigués *de l'homme* (61)... »

Il est particulièrement significatif que, dans le chapitre du *Zarathoustra* consacré à la « rapetissante vertu », le philosophe parle des « enseignants de la résignation », désignant ainsi les prêtres. Ce détail nous rend attentifs, une fois de plus, à l'influence de la lecture de Schopenhauer. Pour Schopenhauer, rappelons-le, la résignation est l'attitude fondamentale dans toutes les pratiques de la négation du vouloir-vivre. Selon Nietzsche, les « enseignants de la résignation » confèrent aux « petites gens » la possibilité de se sentir à l'aise dans leur faiblesse et leurs mesquineries. Ils les font renoncer à tout acte de courage, à toute aspiration vers la grandeur. La morale finit par être ainsi un ensemble de règles de prudence, un art de calculer le plus grand petit bonheur possible.

Mais les racines de cette médiocrité se trouvent dans les « puissances » que nous aurons à analyser maintenant, à savoir la « décadence », « l'instinct » de l'esclave et celui de la « bête de troupeau ».

a) *La morale de « décadence »*

« (...) on n'est pas " converti " au christianisme — il faut être suffisamment malade pour devenir chrétien (62)... » Cette parole accablante de *L'Antichrist* met bien en lumière l'un des griefs fondamentaux formulés par Nietzsche contre le christianisme.

Le philosophe est d'avis que le christianisme a pu s'implanter partout où régnait la « décadence ». « Le christianisme a absorbé toute sorte de maladies nées sur des terrains morbides : le seul reproche qu'on puisse lui adresser est de n'avoir su se défendre contre aucune infection. Mais c'est bien cela son essence propre : le christianisme est un type de décadence (63). »

(61) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 12.
(62) A.C., § 51.
(63) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (96).

Lorsque le monde antique fut arrivé à son déclin, le christianisme pouvait prendre son essor. « Le christianisme est la *forme décadente* du monde ancien tombé dans une impuissance profonde, au point que les couches et les besoins les plus malsains remontent à la surface (64). » Il ne faut pas croire qu'il ait été « l'expression d'une nouvelle jeunesse du peuple et d'une revigoration de la race » dans le judaïsme. « C'est bien plutôt une forme essentiellement décadente ; l'affadissement moral et l'hystérie d'une population métissée, lasse, désorientée et malade (...) / : la puissance de l'instinct juif, sa certitude d'un avenir, l'extraordinaire opiniâtreté de sa volonté d'exister et d'être puissant, réside dans sa classe dirigeante : les couches que le jeune christianisme pousse au premier plan, n'ont pas de trait plus saillant que la lassitude de leur instinct (65). »

Et, tout au long de son histoire, le christianisme serait resté lié à la « décadence ». « Le mouvement chrétien, dit l'auteur, en tant que mouvement européen, est de prime abord un mouvement général des éléments de rebut et de déchet de toute nature (— ceux-ci veulent accéder au pouvoir avec le christianisme). Il n'exprime *pas* le déclin d'une race, il est un aggrégat de formes de la décadence s'agglutinant et se cherchant de toutes parts. (...) Le christianisme n'était pas " national ", n'était pas racial, — il s'adressait à toutes les variétés de déshérités de la vie, il a partout ses alliés (66). »

Une seule fois au cours de l'histoire européenne il y aurait eu une possibilité de venir à bout du christianisme. C'eût été pendant la Renaissance, que Nietzsche appelle « la dernière *grande* époque » (67). « Est-ce qu'on comprend enfin, dit-il, *veut*-on comprendre *ce qu*'était la Renaissance ? La *transvaluation des valeurs chrétiennes*, la tentative, poursuivie par tous les moyens, avec tous les instincts, avec tout le génie possible, pour faire triompher les valeurs *opposées*, les valeurs *distinguées*... (...) *Cesare Borgia pape*... Est-ce qu'on me comprend ?... Eh bien, c'eût été *là* la victoire que *je* suis aujourd'hui seul à désirer —: c'était la *suppression* du christianisme (68) ! »

(64) Posth., G.A., XV, § 173.
(65) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (380).
(66) A.C., § 51.
(67) C.I., *Flâneries inactuelles*, § 37.
(68) A.C., § 61.

Malheureusement Luther restaura l'Eglise. Il la restaura du fait qu'il l'attaqua. « Ce moine, dit Nietzsche, avec dans le corps tous les instincts vindicatifs du prêtre raté, se souleva, à Rome, d'indignation *contre* la Renaissance (69)... » Nous lisons aussi : « Luther, ce moine fatal, a restauré l'Eglise, et, ce qui est mille fois pire, il a rétabli le christianisme au moment où celui-ci *succombait*... Le christianisme, cette *négation du vouloir-vivre* érigée en religion (70)... »

Or, la responsabilité de cette restauration du christianisme n'incomberait pas seulement à Luther, mais, de façon plus générale, aux Allemands et au protestantisme. Les Allemands auraient « sur la conscience (...) le type de christianisme le plus malpropre qui soit, le plus incurable, le plus irréfutable, à savoir le protestantisme... Si l'on ne vient pas à bout du christianisme, la faute en sera aux *Allemands* (71)... »

Il est bien évident que, dans sa critique des valeurs chrétiennes, Nietzsche traite du christianisme sous sa forme protestante et piétiste. Certes, cela ne veut pas dire qu'elle ne concerne nullement le catholicisme. Toutefois, il faut reconnaître qu'elle s'acharne particulièrement contre un certain nombre de vérités chrétiennes qui ont trouvé dans le protestantisme, et plus spécialement encore dans le piétisme, né au sein du luthéranisme, une expression très saillante. Le philosophe voit dans le protestantisme piétiste le christianisme tout court. Il ne s'occupe guère de la pluralité des courants à l'intérieur même du christianisme.

Or, on sait avec quelle véhémence Luther a insisté sur le péché originel et la corruption radicale de la nature humaine. D'un autre côté, il n'est certes pas sans intérêt de relever que Schopenhauer aussi aimait se référer à Luther pour présenter le christianisme comme une religion de la négation du vouloir-vivre. Chez Schopenhauer, Nietzsche avait lu que l'existence a principalement une signification morale et que la souffrance est essentiellement liée à la culpabilité. Il est clair que le moralisme absolu de Schopenhauer et surtout l'accentuation du thème de la faute qu'il renferme sont beaucoup plus proches du luthéranisme que du catholicisme.

(69) *Ibid.*
(70) E.H., chap. : *Le cas Wagner*, § 2.
(71) A.C., § 61.

Selon Nietzsche, le chrétien est un être qui souffre de mille manières. Il souffre d'abord de ses faiblesses, et cette souffrance entraîne en principe deux conséquences. D'un côté, il ressent tout ce qui appartient à la vie, tout l'« ici-bas », comme mauvais. Il méprise son corps, parce que celui-ci est faible. Il a besoin d'une explication de ses souffrances et il la trouve dans la notion de faute. Le mythe du diable est pour lui un délice, étant donné qu'il lui permet de rendre cet « ennemi mortel de l'humanité » responsable de sa misère. Il regarde la souffrance tantôt comme le châtiment de ses péchés, tantôt comme une épreuve que Dieu lui envoie afin de lui permettre de se purifier et de mieux résister contre le mal. Il va même jusqu'à rechercher la souffrance afin de se rendre plus parfait. En cela il ne faudrait évidemment pas voir un signe de force, mais, bien au contraire, un symptôme de faiblesse.

D'un autre côté, il finit par se convaincre qu'il est impossible d'actualiser les « vraies » valeurs dans cette vie, que la « nature » ne peut être qu'imparfaite. C'est pourquoi il renonce aux plaisirs de la vie — cela lui est d'autant moins difficile qu'il est incapable d'en faire autrement — et il met sa confiance en un Dieu supraterrestre et une « vie éternelle ». La morale qui en découle, serait donc un reniement et une calomnie de toute vie forte, belle et saine. Dieu, qui représente la « consolation » du chrétien, serait en réalité la « *contre-nature* ». Nietzsche dit : « Effet néfaste de la croyance à la *réalité des qualités morales suprêmes en Dieu* : de cette manière toutes les valeurs réelles ont été niées et conçues systématiquement comme des *non-valeurs*. C'est ainsi que la *contre-nature* est montée sur le trône. Par une logique inexorable, on en est arrivé à l'exigence absolue de *nier la nature* (72). »

Le caractère de « décadence » de la morale chrétienne se manifesterait tout particulièrement aussi dans l'aspiration à la « béatitude » éternelle. Au cours de sa vie, le chrétien est malheureux du fait qu'il est souffrant. C'est pourquoi il espère trouver le « vrai » bonheur dans l'au-delà. Nietszche écrit : « Le christianisme avec sa perspective d'une " béatitude " est la mentalité caractéristique d'une espèce d'hommes souffrants et appauvris : une force pleine veut créer, souffrir, périr en souffrant ; le salut promis par le christianisme

(72) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (152).

aux capons (Mucker) lui semble une mauvaise musique (...) (73). »

Nietzsche estime que le chrétien éprouve le besoin d'une récompense dans l'au-delà parce qu'il a été si mal pourvu dans cette vie-ci. Il pratique les vertus afin de décrocher cette récompense. Or, l'auteur pense que, en réalité, les vertus chrétiennes servent à apaiser l'homme malade, dont le système nerveux est surexcité. Dans la pratique des vertus, celui-ci cherche à la fois une protection et un assoupissement, et lorsqu'il les a obtenus, ils constituent pour lui un tel bienfait qu'il croit y reconnaître un don de la grâce, un reflet de la béatitude surnaturelle.

Zarathoustra dit : « Souffrance et impuissance — voilà ce qui a créé tous les arrière-mondes, et ce bref délire de bonheur que seul connaît celui qui souffre le plus. / La lassitude qui d'un seul saut tend à l'ultime, d'un saut périlleux, une lassitude pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : c'est elle qui créa tous les dieux et tous les arrière-mondes (74).» Et, un peu plus loin, il affirme : « C'étaient des malades et des moribonds qui méprisaient le corps et la terre, qui inventèrent les choses célestes et les gouttes de sang rédemptrices ; mais ces doux et sombres poisons eux-mêmes, ils les prirent au corps et à la terre ! / A leur misère ils voulurent échapper, et les étoiles pour eux étaient trop loin. Alors ils soupirèrent : " Oh ! Puisse-t-il y avoir des voies célestes pour nous glisser furtivement dans un autre être et un autre bonheur ! " — Et ils s'inventèrent leurs subterfuges et leurs sanglantes petites potions (75). » Nous pouvons nous rallier à Messer qui, dans ses commentaires, écrit : « On est trop fatigué, la volonté est trop faible, pour travailler avec probité à l'amélioration de ce monde qui est le nôtre, le seul qui existe ; c'est pourquoi, inconsciemment et de bonne foi, on s'imagine un monde de l'au-delà, d'une absolue perfection (" d'un seul saut " on " tend à l'ultime "), afin d'y trouver consolation et bonheur. Mais c'est là une folie, née de la faiblesse, de la faiblesse du corps dénaturé ; car l'âme est pareille au corps. Mais ce " monde de l'au-delà " est " bien caché ", il est justement — du néant, et quand cette soi-disant " nature intime " de l'Etre (" le

(73) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (112).
(74) Z., *De ceux des arrière-mondes.*
(75) *Ibid.*

ventre de l'Etre ", comme il est dit avec une ironie moqueuse) nous parle, ces révélations prétendues divines sortent du moi et du corps de ce moi (76). »

Le chrétien a besoin d'un Dieu qui soit un « Sauveur », qui soit donc à même de le « sauver » de ses misères. Le philosophe prétend que le Dieu chrétien est un « Dieu-des-malades » : « Quand les conditions préalables de la vie *ascendante*, quand tout ce qui est fort, vaillant, impérieux, superbe, se trouve éliminé de la notion de Dieu, quand celle-ci dégénère progressivement en symbole — bâton pour exténués, — bouée pour qui se noie, quand elle devient Dieu-des-pauvres-gens, Dieu-des-pécheurs, Dieu-des-malades par excellence et que le prédicat " sauveur ", " rédempteur ", est pour ainsi dire *tout* ce qui reste en fait de prédicat divin : que nous dit pareille métamorphose ? une telle *réduction* du divin (77) ? » Elle dit précisément que l'homme est devenu un décadent. Ce Dieu lui-même porte les marques de la « décadence » : « (...) lui-même si pâle, si débile, si décadent... Même les blêmes d'entre les pâles se rendirent encore maîtres de lui, Messieurs les métaphysiciens, les albinos du concept. Ceux-là ont tant tramé à son entour qu'hypnotisé par leurs mouvements il en devint lui-même araignée, lui-même métaphysicus. Alors il redéfila le monde hors de lui-même — sub specie Spinozae —, alors il se transfigura en quelque chose de toujours plus ténu et plus blême, devint " idéal ", devint " pur esprit ", devint " absolutum ", devint " chose en soi "... *Déchéance d'un Dieu* : Dieu se fit " chose en soi " (78)... »

Ce qui, chez Schopenhauer, reste du Dieu chrétien, c'est effectivement la « chose en soi ». Or, dans l'interprétation moraliste que Schopenhauer donne de l'Etre, la négation de la volonté par elle-même, c.-à-d. l'auto-destruction de la volonté et l'accès au néant constituent la fin suprême. Si nous considérons donc qu'il s'agit là d'une « chose en soi » qui est appelée à s'abîmer finalement dans le néant, il est juste de la tenir effectivement pour le dernier aboutissement de l'évolution de la notion de Dieu dans la pensée de l'Occident. Considéré dans une telle optique, le pessimisme de Schopenhauer apparaît comme l'agonie de Dieu, c.-à-d. comme la phase qui précède immédiatement la « mort de Dieu ».

(76) August Messer, *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, p. 27.
(77) A.C., § 17.
(78) *Ibid.*

Nietzsche écrit aussi : « (...) la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs ; la vie elle-même évalue par notre entremise *lorsque* nous déterminons des valeurs... Il s'ensuit que cette *morale contre nature*, qui considère Dieu comme l'idée contraire, comme la condamnation de la vie, n'est qu'un jugement de valeur porté par la vie — par *quelle* vie ? par *quelle* espèce de vie ? — Mais j'ai déjà donné ma réponse : par la vie descendante, affaiblie, fatiguée, condamnée. La morale telle qu'on l'a entendue jusqu'à présent — telle qu'elle a été formulée pour la dernière fois par Schopenhauer, comme " négation de la volonté de vivre " — est l'instinct de *décadence* même, qui se transforme en impératif : elle dit : " *va à ta perte !* " — elle est le jugement de gens qui sont déjà jugés (79)... »

On pourrait peut-être alléguer maintenant que les vertus chrétiennes ne sont pourtant pas si condamnables, puisqu'elles apportent aide et consolation aux malades, aux débiles, aux décadents. Or, c'est justement en cela que consisterait le grand danger. Les vertus chrétiennes serviraient à la conservation des décadents, et pour cette raison il y aurait dans l'humanité un excédent de malvenus qui porte préjudice aux hommes forts. « La morale, jusqu'à ce jour, s'est développée *aux dépens* : / des dominateurs et de leurs instincts spécifiques, / des natures bien réussies et *belles*, des indépendants et privilégiés, quel que soit le sens qu'on donne à ces mots. / La morale est donc une *réaction contre les efforts que fait la nature* pour parvenir à un *type supérieur*. Son effet est : / d'inspirer la méfiance envers la vie en général (dans la mesure où les tendances en sont ressenties comme " immorales "), / absurdité, dans la mesure où les valeurs suprêmes sont ressenties comme contraires aux instincts suprêmes — contre-sens. / Dégénérescence et destruction par elles-mêmes des " natures supérieures ", parce que c'est justement en elles que le conflit devient *conscient* (80). »

En principe, les vertus chrétiennes porteraient doublement préjudice aux hommes forts. Du fait qu'elles retiennent dans la vie un nombre beaucoup trop élevé de ceux qui portent en eux la tendance au déclin, elles permettraient aux faibles

(79) C.I., *La morale en tant que manifestation contre nature*, § 5.
(80) Posth., K.G.W., VIII 1, 8 (4).

de dominer les forts. D'autre part, elles causeraient la ruine des forts, du moment que ceux-ci se mettent à les pratiquer. Car alors commencerait pour eux une terrible torture de soi. Nietzsche écrit : « Ce que nous attaquons dans le christianisme ? C'est qu'il veuille briser les forts, décourager leur courage, utiliser leurs heures mauvaises et leurs lassitudes, transformer en inquiétude et en tourment de conscience leur fière assurance ; c'est qu'il sache empoisonner et infecter les instincts nobles, jusqu'à ce que leur force et leur volonté de puissance se retournent contre elles-mêmes, jusqu'à ce que les forts périssent des excès de leur mépris d'eux-mêmes et des mauvais traitements qu'ils s'infligent : horrible désastre dont Pascal est le plus illustre exemple (81). »

Si Nietzsche se sent tellement attiré par le personnage de Pascal, c'est très certainement parce qu'il reconnaît dans le philosophe des *Pensées* l'homme qu'il serait devenu lui-même s'il était resté fidèle au christianisme de son enfance et de son adolescence. « On ne devrait jamais pardonner au christianisme, dit-il, d'avoir détruit des hommes comme Pascal. Il ne faudra jamais cesser de combattre dans le christianisme cette volonté de briser les âmes les plus fortes et les plus nobles (82). » Nietzsche regarde Pascal comme le « type » même de la corruption chrétienne (83). Il prétend même aimer Pascal, « comme la victime la plus instructive du christianisme, assassiné lentement, d'abord dans son corps, puis dans son âme, victime logique de cette forme la plus terrifiante de cruauté inhumaine (...) (84). »

En ce qui concerne Schopenhauer, il est significatif qu'à aucun endroit Nietzsche ne l'appelle un décadent, bien qu'il considère son œuvre comme une sorte d'apogée du nihilisme européen. Il faut par conséquent admettre que Nietzsche range Schopenhauer, comme Pascal, parmi les forts qui ont été contaminés par le christianisme. Une brève note posthume cite à la fois Pascal et Schopenhauer comme des exemples de la « morosité des forts » causée par la morale (85).

Au sujet de Pascal, Nietzsche écrit aussi : « Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est débile, bas, malvenu.

(81) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (55).
(82) *Ibid.*
(83) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (6).
(84) E.H., *Pourquoi je suis si intelligent*, § 3.
(85) Posth., G.A., XV, § 276.

Il a tiré un idéal de la *contradiction* contre les instincts conservateurs de la vie forte ; il a corrompu la raison des natures même les plus fortes quant à l'esprit, les conduisant à ressentir comme coupables, comme trompeuses, comme des *tentations* les valeurs suprêmes de l'esprit. Le plus lamentable exemple : la corruption de Pascal qui crut à la corruption de sa raison par le péché originel ; elle n'était corrompue que par son christianisme (86) ! » Certes, sur ce point, le cas de Schopenhauer se présente autrement. D'ailleurs, on sait bien que Schopenhauer n'était pas chrétien, mais athée. Seulement, la question qu'il faut se poser à son sujet est de savoir si, sans l'influence du christianisme, plus précisément du protestantisme piétiste, il aurait vraiment pu aboutir à son éthique de la négation du vouloir-vivre. Ce qui, selon Nietzsche, démontre le plus l'influence du christianisme sur Schopenhauer, c'est surtout le fait que celui-ci interprète les grandes acquisitions culturelles de l'humanité, en premier lieu l'art, comme « des conséquences de la " négation " ou du besoin de négation de la " volonté ". » Même les grandes affirmations de soi du « vouloir-vivre » sont placées chez Schopenhauer au service de la dépréciation nihiliste de la vie et approuvées ainsi dans le sens du nihilisme, « (...) comme des chemins de la " rédemption ", comme des préludes à la " rédemption ", comme des stimulants du besoin de " rédemption " (87)... »

On constate donc à quel point, dans la pensée de Nietzsche, le cas de Schopenhauer se rapproche de celui de Pascal. Pascal a mis en question la raison humaine, tandis que Schopenhauer assigne aux grandes œuvres d'art une fonction déterminée sur la voie qui mène au néant : de part et d'autre il y a destruction des valeurs des forts dans ce sens que leur véritable fonction qui, selon Nietzsche, est principalement de triompher de la « décadence », est méconnue.

Pour finir, il importe de résumer la double fonction que, selon Nietzsche, les valeurs chrétiennes remplissent chez les décadents : d'abord, elles adoucissent leurs misères et les préservent ainsi des ultimes conséquences nihilistes auxquelles celles-ci risquent toujours de les entraîner — « (...) la morale, dit Nietzsche, était le grand *antidote* du *nihilisme*

(86) A.C., § 5.
(87) C.I., *Flâneries inactuelles*, § 21.

pratique et théorique » (88) — ; d'un autre côté, elles constituent un moyen de lutter contre les forts. Or, l'énergie que recquiert cette lutte est fournie par le ressentiment. Nous en parlerons par la suite.

b) *La morale des esclaves*

La croissance et le dépérissement ne constituent pas, ici, les seuls critères auxquels se réfère Nietzsche. La distinction entre la morale des maîtres et la morale des esclaves fournit en effet encore d'autres indications, tout aussi importantes, sur la nature, l'origine et en particulier le but de la morale chrétienne.

Pour les maîtres, « bon » et « mauvais » seraient synonymes de « noble » et « méprisable ». L'opposition entre « bon » et « méchant » par contre serait née parmi les esclaves. Les maîtres appelleraient bon tout ce qui caractérise leur façon de vivre. « L'humanité aristocratique (...) est *créatrice de valeurs*. Elle honore tout ce qu'elle trouve en soi : une telle morale est une glorification de soi (89). » Ces hommes sont fiers d'eux-mêmes, ils ont confiance en eux-mêmes. « Le lâche, le peureux, l'individu mesquin, étroitement utilitaire sont méprisés, de même que l'homme méfiant au regard dépourvu de franchise, l'homme qui s'humilie, le chien humain qui se laisse maltraiter, le flatteur qui mendie, et surtout le menteur (...) (90). » Chez les esclaves, par contre, il en est autrement. Nietzsche désigne par là « les êtres brimés, opprimés, souffrants, dépendants, incertains d'eux-mêmes et fatigués » (91). Les décadents sont donc, en principe, compris dans l'extension du concept d'« esclave ». Toutefois, l'esclave n'est pas nécessairement aussi un décadent. Que se passe-t-il maintenant, si les esclaves se mettent à porter des jugements moraux ? « Ils exprimeront probablement une défiance pleine de pessimisme à l'endroit de la condition humaine, peut-être condamneront-ils l'homme et la condition humaine tout ensemble (92). » L'esclave exprime de la méfiance à l'égard des vertus des seigneurs et il veut se per-

(88) Posth., K.G.W., VIII 1, 5 (71, 1).
(89) P.B.M., § 260.
(90) *Ibid.*
(91) *Ibid.*
(92) *Ibid.*

suader que les seigneurs non plus ne connaissent de bonheur vrai. « En revanche, dit Nietzsche, il préconisera et mettra en lumière les qualités qui servent à alléger l'existence de ceux qui souffrent : il honorera la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire (93). »

L'énumération des vertus d'esclave nous montre combien, selon Nietzsche, le comportement de l'esclave est proche de celui du décadent. La « décadence » a elle aussi besoin de la pitié pour que la vie reste au moins supportable ; elle aussi instaure une « morale utilitaire ». Déjà au cours de la deuxième période, le philosophe avait montré que les vertus chrétiennes reposent sur l'égoïsme des faibles. Ce serait là un égoïsme mesquin, un égoïsme de gens pauvres, qu'il faudrait interpréter comme le produit d'une vie qui n'a plus rien à donner, mais qui désire toujours prendre. Un tel égoïsme est incapable d'enrichir le monde, il ne peut que l'appauvrir. Aussi Nietzsche, songeant sans doute à son époque, parle-t-il de « " l'appauvrissement " du *monde* comme conséquence de la souffrance : on *prend, on ne donne plus* (...) (94). » Cet égoïsme serait totalement différent de celui des seigneurs : « (...) l'égoïsme fait partie intégrante de l'âme aristocratique, j'entends par là cette croyance irréductible qui nous persuade qu'un être " comme le nôtre " a naturellement besoin que d'autres êtres lui soient soumis et se sacrifient à lui. L'âme aristocratique accepte le fait de son égoïsme sans en faire un problème, sans y introduire non plus un quelconque sentiment de dureté, de rigueur, d'arbitraire ; elle y voit plutôt un phénomène qui a peut-être sa racine dans l'ordre des choses : si elle voulait lui chercher un nom, elle dirait sans doute que " c'est la justice même " (95). »

Par ailleurs, Nietzsche prétend donc que c'est dans la morale des esclaves qu'est née la distinction entre « bon » et « méchant ». Le « méchant » est, selon la morale des esclaves, celui qui suscite la peur, donc le plus fort, le dominateur. « (...) pour le sentiment, le méchant est inséparable

(93) *Ibid.*
(94) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (138).
(95) P.B.M., § 265.

de la puissance et de son danger ; il engendre une certaine terreur, il renferme en lui un raffinement et une force qui se moquent du mépris (96). » L'homme « bon » par contre est l'inoffensif, celui qui aime et qui aide, le compatissant. Comme Nietzsche l'avait souligné déjà au cours de la deuxième période, la peur représente, chez les faibles, l'un des mobiles égoïstes les plus importants des vertus chrétiennes.

La peur caractérise à la fois l'esclave, la bête de troupeau et le décadent. Le décadent craint la douleur, parce qu'il n'est plus à même de la supporter. Et Nietzsche de présenter comme suit la conséquence de cet état : « La crainte de la douleur, voire de l'infiniment petit dans la douleur — elle ne *peut* finir autrement que dans une *religion de l'amour* (97)... » La bête de troupeau a pour but le bien du troupeau, la conservation de la communauté. Lorsqu'elle n'a plus besoin de combattre l'ennemi du dehors, il s'agit pour elle de prendre des précautions face à l'ennemi intérieur. Ce qui met en danger la vie en commun doit être proscrit. « Certains instincts puissants et dangereux, tels que le goût du risque, le courage téméraire, la soif de vengeance, la ruse, la rapacité, la passion de dominer, (...) furent (...) peu à peu taxés d'immoralité et abandonnés à la calomnie (98). » Les bêtes de troupeau combattent l'homme d'exception, sans faire en cela de distinction entre le criminel et le génie. « Les instincts les plus élevés et les plus forts, aux moments où ils soulèvent l'individu bien au-dessus et au-delà du bas niveau de la conscience grégaire, frappent au cœur l'amour-propre de la collectivité ; ils brisent sa foi en elle-même, ils lui brisent en quelque sorte les reins : il faudra donc flétrir et calomnier surtout ces instincts-là (99). » L'esclave, enfin, craint son maître, celui donc qui l'opprime. Dans le christianisme, la peur se manifesterait sous ces trois formes.

La mentalité des esclaves renfermerait en particulier aussi « le besoin de *liberté*, l'instinct du bonheur et les raffinements du sens de la liberté » (100). Ainsi donc le problème si important de la liberté se trouve à nouveau posé. Pour Nietzsche, une chose en tout cas est certaine : la liberté en tant que propriété métaphysique de la volonté humaine n'existe pas.

(96) *Ibid.*, § 260.
(97) A.C., § 30.
(98) P.B.M., § 201.
(99) *Ibid.*
(100) *Ibid.*, § 260.

Celui qui y croit s'adonne à une illusion. L'esclave, pourtant, est très attaché à cette liberté illusoire. Il croit posséder la faculté de choisir entre l'acte « bon » et l'acte « méchant », et il en fait une propriété générale de la nature humaine, qu'il attribue donc aussi à ses maîtres, donc à ceux qui sont à ses yeux les « méchants ». Or, la croyance à une telle liberté est un genre d'auto-aliénation, dû au fait que l'esclave ferme les yeux devant ce qu'il est réellement et inéluctablement. Mais un tel comportement est justement un symptôme de la faiblesse. En réalité, il est tout aussi impossible de cacher la faiblesse que la force. « Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* une volonté de subjuguer, une volonté de terrasser, une volonté de dominer, une soif d'ennemis, de résistance et de triomphes, c'est aussi absurde que d'exiger de la faiblesse de se manifester comme force (101). » Par ailleurs, l'agir ne doit pas être considéré comme l'effet produit par un sujet qu'on poserait comme sa « cause ». Au-dessous des actions il n'y a pas de substrat qui serait libre de choisir. « (...) il n'existe pas d' " être " au-dessous de l'action, de l'effet, du devenir ; l' " agent " n'est qu'ajouté à l'action, — l'action est tout (102). »

Le philosophe estime que l'esclave a doublement intérêt à maintenir son illusion concernant la liberté. D'abord, il lui est ainsi permis d'admettre que l'homme fort est responsable de sa « méchanceté ». L'esclave se croit donc autorisé à condamner les actes des forts. D'autre part, ce n'est que grâce à cette conviction que ses propres actes gagnent maintenant de l'éclat, car il lui est alors possible de les faire apparaître comme le résultat d'un libre choix, comme un renoncement volontaire à la « méchanceté ». « Le sujet (ou pour parler plus populairement, l'*âme*) a peut-être été jusqu'à présent le meilleur article de foi qui soit au monde, parce qu'il permet à la grande majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toutes sortes de se tromper eux-mêmes par ce mensonge sublime qui interprète la faiblesse comme liberté, son être-ainsi comme *mérite* (103). »

Le but n'est donc pas seulement de justifier la faiblesse, mais surtout aussi d'être en droit de se plaindre des forts. Ceux-ci doivent être amenés à avoir honte de leur force, à

(101) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 13.
(102) *Ibid.*
(103) *Ibid.*

perdre leur assurance et à se ruiner finalement eux-mêmes par les douleurs du remords. La notion de liberté, chez les esclaves, est un produit du ressentiment.

Il en est tout autrement de la liberté à laquelle les maîtres aspirent. Ce qui distingue les maîtres, c'est la confiance en soi ainsi que la création de valeurs qui sont l'expression de leur force. Dans l'Europe moderne, ils ne forment plus une caste, mais ce sont de « grandes individualités », appelées à collaborer, chacune à sa manière, à l'instauration future du surhomme. En parlant de cette liberté des maîtres, Nietzsche pense évidemment aussi à son propre cas. Cette liberté signifie pour lui essentiellement deux choses : la libération par rapport à la tradition, ainsi que la volonté d'être pleinement responsable de soi-même dans la création de valeurs nouvelles. Il s'agit d'un concept existentialiste de la liberté. Celle-ci est présentée comme le résultat d'une situation déterminée. Seulement Nietzsche n'établit aucun rapport avec des structures sociales et économiques. Il s'intéresse à la transformation interne de l'homme, non pas à des réformes, voire des bouleversements de la société. L'aliénation est, selon lui, le résultat d'une structure déterminée de la personnalité humaine, non pas d'une structure sociale. Sur ce point, la philosophie nietzschéenne n'a rien de commun avec le marxisme. La vraie liberté ne serait qu'au bout du travail créateur qu'accomplissent les « grandes individualités », conscientes de leur responsabilité, qui, par leur force spirituelle, produisent un idéal nouveau.

Il n'y a de liberté que pour les âmes guerrières ; elle doit être gagnée de haute lutte. Et plus la résistance est grande, plus la liberté conquise au cours de la lutte devient considérable. « La résistance, dit Nietzsche, que nous avons sans cesse à surmonter pour *garder le dessus* est la mesure de notre *liberté*, soit pour l'individu, soit pour les sociétés, la liberté étant supposée une force positive, une volonté de puissance (104). » Cette liberté consiste donc essentiellement dans un accroissement de la puissance, provoqué par la victoire sur l'adversaire. « L'homme *devenu libre*, combien plus encore l'*esprit* devenu libre, foule aux pieds cette sorte de bien-être méprisable dont rêvent épiciers, chrétiens, vaches,

(104) Posth., G.A., XVI, § 770.

femmes, Anglais et autres démocrates. L'homme libre est *guerrier* (105). »

Pareille liberté fait défaut partout où l'homme renonce à la lutte et à la responsabilité, où il se laisse aller et se soumet à un sort qui lui est imposé du dehors. Il en résulte, selon l'auteur, que les faibles aiment préconiser aussi la théorie que l'homme est dépourvu de liberté. Ainsi, ils seraient à même de défendre, au sujet de la liberté, deux théories qui se contredisent. Tout dépendrait de leurs intérêts respectifs. Il se peut que, « dans l'intime mépris qu'ils ont d'eux-mêmes », ils « entendent se *décharger* sur n'importe quoi d'un fardeau qui les accablerait » (106). Et le philosophe d'ajouter : « Quand ils écrivent des livres, ces derniers ont coutume aujourd'hui de prendre la défense des criminels ; leur travestissement le plus plaisant est une sorte d'apitoiement socialiste (107). »

On pourrait penser que les propos de Nietzsche sur la liberté des hommes forts contredisent sa conception du caractère déterministe de toutes choses, énoncée déjà au cours de la deuxième période. En effet, en vertu de cette conception, le philosophe n'avait-il pas plaidé lui-même en faveur de l'absence de culpabilité chez le criminel ? Or, cette apparente contradiction peut être résolue si l'on tient bien compte de la distinction qu'il établit entre le comportement actif des forts et l'attitude passive des faibles. Le faible est dépourvu de liberté dans la mesure où il accepte son sort de manière passive. Le fort, par contre, est maître de son destin du fait qu'il le crée par son activité. Cela veut dire qu'il est libre. Il est responsable de lui-même. D'ailleurs, conscient de la « mort de Dieu », il sait qu'il ne peut pas se décharger de sa responsabilité sur Dieu. En effet, c'est là encore une attitude typique chez le faible. Celui-ci se soumet à la volonté divine afin de ne pas être obligé de manifester une volonté personnelle. Seuls les hommes forts sont vraiment libres. Comme Spinoza, Nietzsche voit la liberté dans l'acceptation de la nécessité universelle. Il s'agirait d'une acceptation active, dans laquelle le moi transforme la simple connaissance des mécanismes de la nature que comporte son être en un acte créateur qui en est à la fois l'affirmation et la justification.

(105) C.I., *Flâneries inactuelles*, § 38.
(106) P.B.M., § 21.
(107) *Ibid.*

Mais l'état d'âme qui caractériserait le plus l'esclave, le véritable moteur de tous ses comportements, serait le ressentiment. Nous reviendrons sur ce point capital.

c) *La morale des bêtes de troupeau*

La morale chrétienne serait aussi une morale de bêtes de troupeau. L'optique du troupeau est étroitement apparentée à celle des décadents et celle des esclaves, mais elle n'en contient pas moins des éléments nouveaux.

Nietzsche est d'avis que, depuis qu'il y a des hommes, il y a aussi des troupeaux d'hommes. Ce serait là la raison pour laquelle l'obéissance, depuis toujours, a été si bien cultivée, de sorte que, à présent, le besoin d'obéir serait inné à l'homme « comme une sorte de *conscience formelle* » (108). Nietzsche avance ainsi une conception toute biologiste de « l'impératif catégorique » de Kant. Il est d'avis que, malheureusement, cet « instinct grégaire de l'obéissance » (109) s'est développé aux dépens de l'art de commander. Pour cette raison, l'humanité serait dépourvue à présent de gens capables de commander, ou bien ceux qui commandent auraient mauvaise conscience, ce qui les pousserait à se donner l'illusion d'être eux-mêmes les exécutants d'ordres plus anciens ou supérieurs. Ils se verraient obligés de jouer la comédie et de se faire passer pour les représentants des ancêtres, de Dieu, etc. L'auteur affirme que « l'homme grégaire européen se plaît à se considérer aujourd'hui comme le seul type humain légitime et à glorifier les qualités qui font de lui un être docile, supportable et utile au troupeau comme les vertus humaines par excellence : esprit communautaire, bienveillance, déférence, diligence, sens de la mesure, modestie, indulgence, compassion (110). » Dans l'optique du troupeau, l'immoralité consiste dans tout ce qui met le troupeau en danger et ébranle ainsi le sentiment de sécurité de l'individu. « (...) tout ce qui élève les individus et fait peur aux prochains se voit qualifier désormais de *méchant* » (111). On aime la médiocrité ! Il peut même arriver qu'on répugne

(108) *Ibid.*, § 199.
(109) *Ibid.*
(110) *Ibid.*
(111) *Ibid.*, § 201.

à punir le criminel : on se contente de le rendre inoffensif. Chez la bête de troupeau, la peur apparaît comme un mobile particulièrement important.

Nietzsche prétend que, à son époque, les gens croient savoir ce qui est bon et méchant. Or, « ce qui croit savoir en cette matière, dit-il, ce qui se glorifie soi-même en décernant éloge et blâme, ce qui s'approuve soi-même, c'est l'instinct de l'homme en tant qu'il est un animal de troupeau, instinct qui s'est fortifié, l'a emporté sur d'autres instincts et tendra toujours plus à régner sur eux, conformément au processus croissant d'unification et d'assimilation physiologiques dont il est le symptôme. *La morale est aujourd'hui en Europe la morale du troupeau* (...) (112). » Les bêtes de troupeau se multiplient parce qu'elles ont plus de chances que les êtres exceptionnels de survivre et d'avoir une descendance.

C'est encore dans le christianisme qu'il faudrait voir l'actualisation, en Europe, de la morale du troupeau. Toutefois, si le christianisme propage des idées utiles au troupeau, il faudrait pourtant reconnaître que l'instinct grégaire n'est pas en lui-même une création du christianisme. Il serait plutôt un facteur d'ordre biologique qui, après coup, aurait subi une extraordinaire valorisation dans le christianisme.

Les bêtes de troupeau peuvent évidemment s'appuyer sur l'enseignement chrétien qui proclame l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Et puisqu'elles prennent leur propre médiocrité pour étalon, elles aboutissent à la conclusion que, en réalité, il n'y a pas d'hommex supérieurs (höhere Menschen). Dans le *Zarathoustra*, nous lisons : « Vous, les hommes supérieurs, — ainsi parle la populace, clignant de l'œil — il n'existe pas d'hommes supérieurs, nous sommes tous égaux, un homme vaut l'autre, devant Dieu — nous sommes tous égaux (113) ! »

Pour deux raisons, ce principe de l'égalité serait dangereux au plus haut point. D'abord, parce que les hommes supérieurs se voient refuser ainsi les droits supérieurs dont ils ont besoin pour déployer leur activité ; puis, parce qu'il empêche qu'au moins une partie des malades et des faibles soit éliminée par la voie d'une sélection naturelle. Nietzsche écrit : « Toutes les " âmes " deviennent *égales* devant Dieu : mais c'est là

(112) *Ibid.*, § 202.
(113) Z., *De l'homme supérieur*, § 1.

justement la plus dangereuse de toutes les évaluations possibles ! Si l'on pose les individus comme égaux, on met en question l'espèce, on favorise une pratique qui tend à la ruine de l'espèce ; le christianisme est le principe *opposé à la sélection*. Si le dégénéré et le malade (le " chrétien ") doivent avoir la même valeur que l'homme sain (le " païen "), s'il doit même avoir une valeur supérieure, selon le jugement de Pascal sur la santé et la maladie, la marche naturelle de l'évolution est contrariée et l'*anti-nature* érigée en loi (114)... » Certes, la bête de troupeau. en elle-même, n'aurait rien à voir avec la « décadence », mais l'auteur est convaincu que, dans le christianisme, la « décadence » est renforcée par le « troupeau ». Lorsque les droits sont posés comme devant être identiques pour tout le monde, même les êtres les plus misérables, les plus pitoyables, peuvent se les arroger et en disposer.

La morale du troupeau serait actualisée aussi dans le démocratisme et le socialisme qui, d'après Nietzsche, constitueraient en quelque sorte une continuation du christianisme. Cela vaudrait aussi pour les anarchistes qui, tout en combattant eux-mêmes les socialistes, ne différeraient pas d'eux quant au fond de leur doctrine. Ils s'accorderaient avec les socialistes spécialement aussi en ce qui concerne « la religion de la pitié » et la « haine mortelle à l'égard de la souffrance sous toutes ses formes » (115). Là encore, le « troupeau » et la « décadence » se seraient associés : on ne veut plus souffrir, parce qu'on ne supporte plus la souffrance, parce qu'on est devenu hypersensible, et on cultive la compassion, qui englobe alors elle aussi la reconnaissance des mêmes droits pour tout le monde. On veut se protéger ainsi contre les privations que l'inégalité des droits inflige aux faibles, et, d'un autre côté, on entend surmonter de cette manière les privations dont on souffre déjà. Parmi les adeptes de la morale du troupeau Nietzsche range aussi les utilitaristes anglais. Il les trouve particulièrement ennuyeux et lourds et les accuse de « tartuferie morale », ce « vieux vice anglais, dit-il, nommé *cant* » (116). Il y a parmi eux aussi Herbert Spencer qui, d'après Nietzsche, a commis le tort

(114) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (110).
(115) P.B.M., § 202.
(116) *Ibid.*, § 228. Le terme anglais « cant » désigne l'hypocrisie, la « tartuferie morale ».

d'estimer la paix plus haut que la guerre et de voir « dans le *triomphe* de l'altruisme une chose souhaitable » (117).

Dans tous ses écrits, Nietzsche se présente résolument comme un antidémocrate. « La démocratie européenne, écrit-il, n'est que pour une faible part un déchaînement de forces. Elle est avant tout un déchaînement de paresses, de lassitudes, de *faiblesses* (118). » Pourtant il considère le démocratisme comme un mouvement plus naturel que le christianisme. « La démocratie est un christianisme *ramené à la nature* (...) (119). » Cela proviendrait du fait que le but de la morale chrétienne dépasse « l'utilité grégaire ». En effet, le chrétien serait à la fois un décadent, un esclave et une bête de troupeau. Or, la bête de troupeau, en elle-même, n'est pas malade, n'est pas sujette au dépérissement, ce qui se laisserait expliquer par le seul fait que, dans la nature, les êtres vivants ne peuvent pas tous être appelés à commander. L'instinct grégaire pourrait même être extrêmement utile à ceux qui commandent, pourvu qu'ils sachent l'exploiter à leurs propres fins. Dans le christianisme, pourtant, la bête de troupeau serait contaminée par la « décadence » : elle serait devenue malade. C'est pourquoi Nietzsche écrit : « Le christianisme, forme *dénaturée* de la morale du troupeau (...) (120). »

Quant au socialisme, le philosophe le regarde comme beaucoup plus proche du christianisme. Cela ressort déjà du fait qu'il appelle l'Evangile « le *type même de la doctrine socialiste* » (121). Dans le *Zarathoustra*, les socialistes sont présentés comme des « tarentules » ! « Ainsi, dit Zarathoustra, je vous parle en parabole, à vous prédicateurs de l'*égalité*, qui donnez aux âmes le vertige ! Vous m'êtes des tarentules et de secrets vindicatifs (122) ! » Le désir de vengeance des socialistes viserait spécialement l'aristocratie politique et ses idéaux. Du fait de l'importance de la rancune chez les socialistes, les valeurs préconisées par eux ressortiraient encore plus de la morale des esclaves que de celle du troupeau (123).

(117) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (40).
(118) Posth., G.A., XVI, § 762.
(119) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (77).
(120) *Ibid.*
(121) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (379).
(122) Z., *Des tarentules.*
(123) Cf. aussi l'analyse détaillée des idées de Nietzsche sur le socialisme chez Maximilian HIRSCH, *Friedrich Nietzsche. Der Philosoph der abendländischen Kultur*, chap. : *Nietzsche und der Sozialismus*, pp. 126-145.

Avec les « tarentules » Nietzsche ne veut avoir rien en commun. C'est pourquoi il fait dire à Zarathoustra : « Avec ces prédicateurs de l'égalité je ne veux être confondu ni mêlé. Car ainsi me parle, *à moi*, la justice : " Les hommes ne sont pas égaux. " / Et ils ne doivent pas non plus le devenir ! Que serait, en effet, mon amour du surhomme si je parlais autrement ? / Sur mille ponts et passerelles ils doivent se presser vers l'avenir, et il faut qu'entre eux les guerres et l'inégalité aillent toujours en augmentant : c'est ainsi que me fait parler mon grand amour (124) ! » Et Nietzsche de développer une tout autre conception de la justice : celle-ci consisterait essentiellement dans le respect de la hiérarchie des êtres telle qu'elle est établie par la nature. « (...) le premier problème à poser, dit-il, est celui de la *hiérarchie des types de vie* (125). » Ce qui détermine cette « hiérarchie », ce sont des « quantités de puissance » (126). Ceux que la vie a privilégiés ont par conséquent des droits bien plus importants que les déshérités. Au sujet de cette conception de la justice, Eugen Fink écrit : « Ici Nietzsche s'oppose de la façon la plus formelle à la tradition occidentale, il se dresse contre la conception traditionnelle de justice. Plus une vie créatrice est puissante, plus prompte elle sera pour accueillir l'inégalité des hommes justement dans son nouveau système des valeurs, et pour poser un ordre hiérarchique et une noblesse de l'âme. Et inversement : plus une vie est impuissante et faible, plus elle insistera sur l' " égalité " de tous et essayera d'entraîner les exceptions dans sa médiocrité. (...) Dans la conception de la justice de la foule habite la vengeance, la tarentule qui tisse ses filets pour y étouffer la vie aristocratique (127). »

Quant aux différentes vertus du troupeau, elles servent surtout à rendre supportable la situation dans laquelle se trouve le troupeau. Elles procurent à la bête de troupeau protection et sécurité. D'un autre côté, elles sont au service de la volonté de puissance du troupeau quand celui-ci s'oppose aux forts. En cela, la bête de troupeau ressemble beaucoup à l'esclave qui veut briser ses chaînes, c.-à-d. se libérer de l'oppression qu'exercent sur lui les maîtres.

En ce qui concerne la pratique des vertus, les bêtes de

(124) Z., *Des tarentules.*
(125) Posth., K.G.W., VIII 1, 7 (42).
(126) Posth., G.A., XVI, § 855.
(127) Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, pp. 77 sq.

troupeau ne diffèrent pas entre elles. Le nivellement exigé et pratiqué par le troupeau exclut tout individualisme. « *Un homme vertueux*, dit Nietzsche, est un homme d'espèce *inférieure*, pour cette seule raison qu'il n'est pas une " personne ", mais que sa valeur consiste à être conforme à un schéma de l'homme, fixé une fois pour toutes. Il n'a pas de valeur à part : il peut se comparer à d'autres, il a des pareils, il ne *doit* pas être unique (128)... »

Selon l'auteur, rappelons-le, les principales vertus du troupeau sont : « esprit communautaire, bienveillance, déférence, diligence, sens de la mesure, modestie, indulgence, compassion (129). » Il ne cite pas, ici, l'obéissance, sans doute parce que, selon lui, celle-ci correspond à l'attitude générale de la bête de troupeau et constituerait ainsi en quelque sorte la base de toutes les vertus ainsi énumérées. Nietzsche donne aussi une liste plus complète : « — pacifique, équitable, modéré, modeste, respectueux, plein d'égards, vaillant, chaste, honnête, croyant, droit, confiant, dévoué, compatissant, secourable, consciencieux, simple, doux, juste, généreux, indulgent, docile, désintéressé, sans jalousie, bon, laborieux (130). » Ce seraient là les « petites vertus », caractéristiques des « petites gens ». Le philosophe constate à son plus vif regret que les « petites gens » s'imposent de plus en plus en Europe. Ce que cela signifie, il l'exprime comme suit : « Prendre pour norme des choses la *moralité des petites gens*, c'est la dégénérescence la plus répugnante que la civilisation puisse étaler au jour (131). »

Les vertus de la bête de troupeau sont en particulier aussi celles que Zarathoustra appelle les « rapetissantes vertus ». Nous les avons déjà évoquées en rapport avec le « dernier homme » qui, selon Nietzsche, représente l'incarnation la plus saillante du nihilisme passif. Zarathoustra dit : « Autant de bonté, autant de faiblesse je vois. Autant de justice et de compassion, autant de faiblesse ! / Ils sont ronds, loyaux et bienfaisants les uns envers les autres, comme de petits grains de sable sont ronds, loyaux et bienfaisants envers d'autres petits grains de sable. / Embrasser modestement un petit bonheur — c'est ce qu'ils nomment " résignation " ! Et, en

(128) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (85).
(129) Cf. notre annotation 53.
(130) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (85).
(131) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (191).

même temps, ils louchent déjà modestement vers un autre petit bonheur. / Dans leur naïveté, ils veulent au fond une seule chose avant tout : que personne ne leur fasse du mal. Ainsi ils sont prévenants envers chacun et lui font du bien. / Mais c'est là de la *lâcheté*, bien qu'on l'appelle " vertu " (132).»

Ces « petites vertus » inspirent le dégoût à Zarathoustra. « Ce qui provient de la gent féminine, dit-il, ce qui relève de l'espèce servile et particulièrement la promiscuité populacière, *voilà* ce qui veut à présent devenir maître de toutes les destinées humaines — ô dégoût ! dégoût ! dégoût ! / (...) O vous, les hommes supérieurs, surmontez-moi les petites vertus, les petites prudences, les égards de grains de sable, le grouillement de fourmis, le misérable agrément, le " bonheur du plus grand nombre " — (133) ! »

Nous rencontrons ici entre autres le terme « populace » (Pöbel) que Nietzsche emploie souvent. Il exprime une sorte de concept général qui englobe dans sa compréhension à la fois les décadents, les bêtes de troupeau et les esclaves. Toutefois, il s'applique en premier lieu au troupeau. Avec la même signification, Nietzsche emploie des termes comme « plébéiens » (Plebejer), « peuple » (Volk), « masse » (Masse) et « multitude » (Menge).

La puissance des bêtes de troupeau se manifesterait principalement de deux manières. Elles parviendraient, d'un côté, à transformer les « seigneurs » en « pasteurs » et, de l'autre, à apprivoiser dans l'homme la « bête féroce » (Bestie).

Le troupeau exige qu'on lui commande. C'est pourquoi il a besoin de « pasteurs ». Or, les « pasteurs » ne sauraient être eux-mêmes des bêtes de troupeau, autrement ils seraient tout à fait inaptes à commander. D'un autre côté cependant, ils ne doivent pas non plus exhiber leurs propriétés contraires aux vertus grégaires, sinon le troupeau ne les accepterait pas comme chefs. Ils sont ainsi obligés de simuler les vertus du troupeau. Zarathoustra dit : « Et voici l'hypocrisie que je trouvai la pire parmi eux : que ceux qui commandent imitent eux aussi hypocritement les vertus de ceux qui servent. / " Je sers, tu sers, nous servons " — ainsi prie ici également l'hypocrisie des maîtres, — et malheur si le premier maître est *seulement* le premier serviteur (134) ! »

(132) Z., *De la rapetissante vertu*, § 2.
(133) *Ibid.*, *De l'homme supérieur*, § 3.
(134) *Ibid.*, *De la rapetissante vertu*, § 2.

Puisque le troupeau ne déteste rien plus que la hiérarchie, il veut reconnaître également chez ses chefs les valeurs qui le caractérisent lui-même. Autrement il se sentirait menacé par eux. Pour être acceptés par le peuple et aussi pour tranquilliser leur propre conscience, déjà contaminée par le désir d'obéissance, les « pasteurs » s'appellent alors « les premiers serviteurs de leurs peuples » ou « les instruments du bien public » (135). D'autre part, Nietzsche constate qu'« on s'ingénie aujourd'hui à substituer aux dirigeants un ensemble d'individus avisés du type grégaire : telle est, par exemple, dit-il, l'origine de tous les régimes représentatifs (136). »

Le troupeau transforme les « maîtres » en « pasteurs ». L'« expédient » du troupeau « pour venir à bout des exceptions " d'en haut ", des plus forts, des plus puissants, des plus sages, des plus féconds, c'est de les persuader d'assumer un rôle de gardiens, de bergers, de veilleurs, c'est de faire d'eux ses *premiers serviteurs* : il transforme ainsi le péril en utilité (137). »

Quand il parle des « pasteurs », Nietzsche pense à la fois aux souverains temporels et à ceux qui détiennent le pouvoir spirituel, c.-à-d. les prêtres. Ces derniers, il les appelle les « prêtres ascétiques », du moins pour autant que le christianisme est visé. Leur énorme importance historique se laisserait expliquer par la fonction qu'ils ont toujours exercée dans l'intérêt des bêtes de troupeau. Nietzsche écrit : « Dès lors que nous considérons le prêtre ascétique comme un sauveur prédestiné, comme le berger et le défenseur du troupeau souffrant, nous comprenons en même temps sa formidable mission historique (138). » Mais il existerait une différence capitale entre les détenteurs du pouvoir temporel et les « prêtres ascétiques ». En effet, seuls les derniers seraient malades par naissance. Ils auraient beau posséder, le cas échéant, d'éminentes qualités, ils n'en seraient pas moins des décadents. Le fait d'être lui-même un malade expliquerait l'emprise du « prêtre ascétique » sur son troupeau composé d'êtres souffrants. Le philosophe dit : « *La domination sur ceux qui souffrent*, voilà son royaume, le rôle que lui assigne son instinct, il y trouve l'art qui lui est propre, sa maîtrise,

(135) P.B.M., § 199.
(136) *Ibid.*
(137) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (39).
(138) G.M., *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 15.

sa manière à lui d'être heureux. Il faut qu'il soit lui-même malade, il faut qu'il ait une affinité foncière avec les malades et les déshérités pour pouvoir les entendre, — et s'entendre avec eux ; mais il lui faut aussi être fort, plus maître encore de soi que des autres, intact surtout dans sa volonté de puissance, s'il veut obtenir la confiance des malades et leur inspirer de la crainte, s'il veut être pour eux un appui, un rempart, un soutien, une contrainte, un instructeur, un tyran, un dieu (139). »

En second lieu, nous avons signalé que, d'après Nietzsche, les vertus grégaires servent à apprivoiser dans l'homme la « bête féroce ». « Pour juger équitablement de la morale, dit-il, il nous faut la remplacer par deux concepts *zoologiques* : le *domptage* de la bête féroce et l'*élevage d'une espèce définie* (140). » Il prétend que de tous temps on a essayé d'« améliorer » l'homme. Il s'agirait cependant de savoir si l'on a voulu obtenir cette « amélioration » par le domptage ou par l'élevage. L'« amélioration » par la morale, serait un domptage. Celui-ci aurait essentiellement pour but de rendre l'homme inoffensif. Il consisterait donc à l'affaiblir. « (...) sous l'emprise de la morale, déclare Nietzsche, l'homme n'est pas un homme meilleur, mais un homme affaibli, foncièrement châtré et estropié. Mais il est moins nuisible (141)... » Et il fait dire à Zarathoustra au sujet des « petites gens » : « La vertu, c'est pour eux ce qui rend modeste et docile ; ainsi ils firent du loup un chien et de l'homme même la meilleure bête domestique de l'homme (142). » Pour affaiblir l'homme, plus particulièrement la « bête féroce » en lui, le christianisme l'aurait rendu malade. « Le christianisme veut maîtriser des *rapaces ;* sa tactique est de les rendre *malades*, — affaiblir, c'est la recette chrétienne de l'*apprivoisement*, de la " civilisation " (143). » L'auteur considère la « civilisation » chrétienne essentiellement comme un apprivoisement, c.-à-d. un rabaissement à l'état de bête de troupeau. Le domptage de la « bête féroce », il l'évoque d'une manière saisissante dans le passage suivant du *Crépuscule des idoles* : « Celui qui sait ce qui arrive dans les ménageries, doute que la bête sauvage y soit « améliorée ». On l'affaiblit, on la rend moins

(139) *Ibid.*
(140) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (55).
(141) *Ibid.*
(142) Z., *De la rapetissante vertu*, § 2.
(143) A.C., § 22.

nuisible, par le sentiment dépressif de la crainte, par la douleur, les blessures et la faim on en fait une bête *malade*. — Il n'en est pas autrement de l'homme apprivoisé que le prêtre a " amélioré ". Dans les premiers temps du moyen âge, où l'Eglise était avant tout une réelle ménagerie, on faisait partout la chasse aux beaux exemplaires de la " bête blonde ", — on " améliorait " par exemple les nobles Germains. Mais quel était après cela l'aspect d'un de ces Germains rendu " meilleur ", attiré dans un couvent ? Il avait l'air d'une caricature de l'homme, d'un avorton : il était devenu un " pécheur ", il était en cage, on l'avait enfermé parmi des idées toutes plus épouvantables les unes que les autres... Couché là, malade, misérable, il s'en voulait maintenant à lui-même : il était plein de haine contre les instincts de la vie, plein de méfiance à l'égard de tout ce qui était encore fort et heureux. Bref, il était un " chrétien " (144)... »

Ce n'est pas que le domptage, l'apprivoisement, soit mauvais en lui-même. Tout dépend du but qu'on lui assigne. Aussi Nietzsche conçoit-il un genre de domptage utile à l'humanité dans ce sens qu'il contribue à la progression vers un type humain plus fort. Dans un fragment posthume, l'auteur déclare qu'il ne faut pas confondre « domptage » et « affaiblissement ». « Le domptage, dit-il, ainsi que moi je l'entends, est un moyen d'emmagasiner une énorme quantité de forces humaines de sorte que les générations puissent bâtir sur les fondements posés par leurs aïeux, dans un *accroissement de force* continu, non seulement extérieur, mais intérieur, organique (145)... » Un tel domptage serait à mettre en rapport avec l'« élevage » (Züchtung) du surhomme (146). Nietzsche entend fournir la doctrine nécessaire à un tel élevage. Dans cette doctrine, c'est surtout l'idée de l'éternel retour qui mettra les hommes à l'épreuve. « Nous avons besoin, dit le philosophe, d'une doctrine assez forte pour avoir des effets d'*élevage* : fortifiant les forts paralysant et brisant ceux qui sont las du monde (147). »

A la suite du domptage, tel que l'auraient conçu les chrétiens, en particulier leurs prêtres, l'homme serait véritable-

(144) C.I., *Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »*, § 2.
(145) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (65).
(146) Les termes allemands « Züchtung » et « züchten » se laissent traduire par « élevage » et « élever » aussi bien que par « culture » et « cultiver ».
(147) Posth., G.A., XVI, § 862.

ment mutilé. Nietzsche parle de « *castration morale* » (148). A ses yeux, l'« homme bon » est « la pire *mutilation* qu'on puisse imaginer chez l'homme » (149). Il prétend aussi que « l'homme émasculé » est « l'homme bon » (150).

Les hommes domptés de telle sorte — Nietzsche les appelle aussi les « gens de bien et les justes » — seraient hostiles à toute innovation. En eux, la force créatrice serait éteinte et ils haïraient les créateurs de valeurs nouvelles. « Voyez, dit Zarathoustra, les gens de bien et les justes ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui fait éclater leurs tables de valeurs, le briseur (Brecher), le criminel (Verbrecher) : — or, c'est lui le créateur (151). » Ils voudraient que tout reste dans son ancien état, car ils seraient convaincus que ce qu'ils prennent pour « bon » et « mauvais » a depuis toujours été tel et continuera éternellement à l'être. Zarathoustra déclare : « Du nouveau, et une nouvelle vertu, c'est ce que veut créer l'homme noble. De l'ancien, et que l'ancien soit conservé, c'est ce que veut l'homme de bien (152). » Avec Messer, nous pouvons dire que Nietzsche est « profondément pénétré et passionnément épris de la grande idée que l'esprit doit être d'une vie qui toujours rejaillit et monte plus haut, une évolution créatrice jusqu'à l'infini, que pour l'esprit, avoir terminé, s'arrêter, signifie raidissement et mort (153). » Cela explique pourquoi les « gens de bien et les justes » représentent, à ses yeux, un si grand danger pour l'humanité. « Chez qui, demande Zarathoustra, y a-t-il le plus grand péril pour tout avenir humain ? N'est-ce pas chez les gens de bien et les justes ? » Et il en conclut : « *Brisez, brisez-les-moi, les gens de bien et les justes* (154) ! »

Dans un fragment posthume, Nietzsche écrit : « La tendance du troupeau va dans le sens de l'immobilité et de la conservation, il n'y a rien de créateur en elle (155). » La bête de troupeau aime à obéir, à se soumettre. Elle cache sa lâcheté sous le masque de l'obéissance. Ainsi naît le type d'homme connu généralement aussi sous le nom de « pharisien ». Zarathoustra regarde le pharisaïsme comme un

(148) Posth., K.G.W., VIII 3, 10 (157).
(149) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (42).
(150) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (163).
(151) Z., *Prologue de Zarathoustra*, § 9.
(152) *Ibid.*, *De l'arbre dans la montagne*.
(153) August Messer, *op. cit.*, p. 18.
(154) Z., *D'anciennes et de nouvelles tables*, § 27.
(155) Posth., G.A., XV, § 285.

comportement que les « gens de bien et les justes » ont nécessairement. En faisant allusion aux paroles de Jésus, il dit : « O mes frères, celui qui un jour a dit : " Ce sont des phariens ", celui-là a vu dans le cœur des gens de bien et des justes. Mais on ne le comprit point. / Les gens de bien et les justes eux-mêmes ne devaient pas le comprendre : leur esprit est prisonnier de leur bonne conscience. La sottise des gens de bien est d'une insondable intelligence. / Mais ceci est la vérité : les gens de bien sont *nécessairement* des phariens, — ils n'ont pas le choix (156). »

Ailleurs, Nietzsche va même jusqu'à écrire : « Le pharisaïsme n'est pas la forme dégénérée de l'homme de bien ; pour une bonne part il en est bien plutôt la condition (157). »

Ce que le pharisien apprécie par-dessus tout, c'est la tranquillité de sa conscience, ainsi que l'obéissance rigoureuse à la loi laquelle en est la principale condition. S'il se montre « bon », c'est surtout pour avoir bon sommeil. La conscience tranquille des « gens de bien et des justes », Nietzsche l'oppose diamétralement aux tourments des créateurs de nouvelles valeurs. Dans le passage intitulé *Des chaires de vertu*, Zarathoustra brosse une caricature de la sagesse qui fait de la vertu un soporifique. Cette sagesse a pour devise : « (...) veiller pour bien dormir (158). » Et Zarathoustra d'expliquer : « A présent je comprends clairement ce que jadis on cherchait surtout quand on cherchait des maîtres de vertu. C'est un bon sommeil que l'on cherchait et, avec cela, des vertus où fleurit le pavot ! / Pour tous ces sages tant vantés des chaires de vertu, la sagesse c'était le sommeil sans rêves ; ils ne connaissaient pas de meilleur sens à la vie (159). »

III. Les valeurs chrétiennes, nées du ressentiment

Au cours de sa deuxième période, Nietzsche a voulu démontrer que toutes les valeurs chrétiennes sont susceptibles d'être expliquées par l'égoïsme, plus précisément l'égoïsme de gens qui souffrent des indigences de leur propre existence, et que, ainsi, la morale est mensonge et supercherie parce

(156) Z., *D'anciennes et de nouvelles tables*, § 26.
(157) P.B.M., § 135.
(158) Z., *Des chaires de vertu.*
(159) *Ibid.*

que, sous le masque d'un idéal altruiste, elle cacherait des tendances tout à fait contraires à l'altruisme.

En gros, cette conception vaut également pour la troisième période. Seulement, les contextes respectifs dans lesquels elle se trouve insérée ont été considérablement élargis. Ainsi, l'auteur met en lumière, d'abord, les « puissances » en lesquelles il voit se concrétiser l'égoïsme des faibles, à savoir la « décadence », le troupeau et l'esclavage. D'autre part, il évoque cet égoïsme en rapport avec le nihilisme sous ses différentes formes. Il entend révéler ainsi que la racine la plus profonde de la moralité chrétienne est la volonté de néant. Et, enfin, le philosophe nous familiarise avec le ressentiment qui, selon lui, serait le véritable moteur dans la création des valeurs chrétiennes.

Il est sans doute intéressant de constater que, aussi en ce qui concerne le ressentiment, Nietzsche prend tout à fait le contre-pied de Schopenhauer.

Schopenhauer a opposé à la justice l'égoïsme et à l'amour humain l'esprit de haine (Gehässigkeit). L'égoïsme et l'esprit de haine constituent, selon lui, les mobiles fondamentaux de l'immoralité. N'est-il pas alors hautement significatif que Nietzsche, au cours de la deuxième période, réduise toutes les valeurs morales à l'égoïsme, et que, à présent, au cours de sa dernière phase, il les fasse découler du ressentiment ! Le ressentiment, tel que Nietzsche le conçoit, est pratiquement identique à ce que Schopenhauer entend par esprit de haine. La preuve nous en est donnée par le passage du *Fondement de la morale* où se trouvent énumérés les « vices » qui naissent de l'esprit de haine : « (...) la jalousie, l'envie, la malveillance, la méchanceté, la disposition à se réjouir du mal, la curiosité indiscrète, la médisance, l'insolence, la violence, la haine, la colère, la traîtrise, la rancune, l'esprit de vengeance, la cruauté, etc. (160). » Schopenhauer ajoute que le « premier principe » — il veut dire par là l'égoïsme — est « plutôt bestial », le second par contre — à savoir l'esprit de haine — « plutôt diabolique » (161).

En conséquence, Nietzsche entreprend de montrer que, tout compte fait, c'est l'élément « diabolique » chez l'homme qu'il faut tenir pour responsable de la morale chrétienne.

(160) Schopenhauer, F.M., § 14, p. 201.
(161) *Ibid.*

Ce défi est sans pareil. Et il n'y a guère d'exagération lorsque le philosophe écrit : « Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite (162). »

Qu'est-ce que le ressentiment ? Ici, pas plus qu'ailleurs, Nietzsche ne donne d'analyse notionnelle. Toutefois, ce qui ressort clairement des textes, c'est que le ressentiment est proche du désir de vengeance. Avec Joan Stambaugh, nous pouvons dire : « Le degré le plus subtil de la vengeance se trouve probablement dans ce que Nietzsche appelle le ressentiment, lequel apparaît davantage comme un état affectif général, tandis que la vengeance implique pour le moins la possibilité de quelque revanche active. Le ressentiment est souvent une attitude qui n'est même pas exprimée en paroles et dont la personne qui la possède peut même ne pas être consciente (163). » Nous pouvons aussi nous en tenir à Max Scheler qui décrit le ressentiment comme suit : « Le ressentiment est un *auto-empoisonnement psychologique*, qui a des causes et des effets bien déterminés. C'est une disposition psychologique continue, qui résulte du refoulement systématique de la libération de certaines émotions et de certains sentiments, en soi normaux et inhérents aux structures fondamentales de la nature humaine, et qui a pour conséquence certaines orientations permanentes vers des genres déterminés d'erreurs concernant les valeurs et de jugements de valeur correspondant à ces erreurs. Les émotions et les sentiments qui entrent ici en ligne de compte sont avant tout : la rancune et le désir de vengeance, la haine, la méchanceté, la jalousie, l'envie, la malice (164). » Cette énumération rappelle évidemment beaucoup les « vices » cités par Schopenhauer en rapport avec ce que lui appelle l'« esprit haineux ».

Selon Nietzsche, le chrétien serait le type même de l'homme du ressentiment. En effet, son ressentiment serait à la fois celui du malade contre l'homme sain, de l'esclave contre le maître, du médiocre contre l'homme exceptionnel, ainsi que de la bête de troupeau contre le privilégié. En totalisant un nombre impressionnant de frustrations, le chrétien aurait développé un ressentiment particulièrement vif. Son infériorité, d'ailleurs, le ferait encore plus souffrir que son indigence.

(162) E.H., *Pourquoi je suis une fatalité*, § 1.
(163) Joan STAMBAUGH, *Thoughts on Pity and Revenge*, p. 28.
(164) Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, p. 38.

Trois points nous paraissent ici essentiels. Nous parlerons d'abord de ce que Nietzsche entend par le « soulèvement des esclaves dans la morale » (Sklavenaufstand in der Moral). Commencé dans le judaïsme, ce mouvement se serait propagé ensuite dans le christianisme, cela surtout grâce à l'action de deux hommes, à savoir Paul et Luther. Jésus lui-même aurait été exempt de ressentiment. Il aurait été une sorte de pacifiste proche du bouddhisme. Ensuite, nous analyserons le phénomène que Nietzsche appelle le « changement de direction » (Richtungsveränderung) du ressentiment. Celui-ci aurait été opéré par les « prêtres ascétiques » au moyen de la propagation, parmi les croyants, de la « mauvaise conscience » et des pratiques ascétiques. Finalement, nous verrons que la critique nietzschéenne de l'amour chrétien est elle aussi basée désormais sur l'axiome que toutes les vertus chrétiennes ont pour moteur le ressentiment.

Le rideau se lève ici sur un spectacle terrifiant : l'âme du chrétien serait entraînée dans un véritable cercle infernal, où les souffrances engendrent constamment de nouvelles souffrances. L'état d'infériorité fait naître les privations volontaires, voire la torture de soi, lesquelles, à leur tour, augmentent la frustration qui est la cause de ces agressions contre soi.

a) *Le « soulèvement des esclaves dans la morale »*

« Le soulèvement des esclaves dans la morale commence, dit Nietzsche, lorsque le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l'action, est interdite, et que seule une vengeance imaginaire peut indemniser. Alors que toute morale aristocratique naît d'un oui triomphant adressé à soi-même, de prime abord la morale des esclaves dit non à un " dehors ", à un " autre ", à un " différent-de-soi-même ", et *ce* non est son acte créateur (165). » L'aristocrate (der vornehme Mensch) a une attitude positive envers lui-même, il n'a pas besoin de s'intéresser et de se comparer à un « autre ». Lorsque le désir de se venger naît en lui, il s'en libère au cours d'une réaction immédiate : ce désir

(165) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 10.

n'a pas le temps de se transformer en un état d'âme qui empoisonne le moi. Le faible par contre, l'impuissant, se déteste beaucoup trop pour s'approuver lui-même, c'est pourquoi il a constamment le regard tourné vers les « autres », et son action est toujours et essentiellement réaction.

Selon Nietzsche, l'« *activité* » doit être l'un des concepts fondamentaux de la philosophie de la vie. Aussi reproche-t-il à des philosophes comme par exemple Herbert Spencer d'avoir défini la vie comme « une simple réactivité », comme une « adaptation interne, toujours plus adéquate, à des circonstances extérieures ». Il écrit : « C'est ainsi qu'on méconnaît la nature de la vie, sa *volonté de puissance;* c'est ainsi que l'on perd de vue la préséance fondamentale des forces spontanées, agressives, conquérantes, capables de donner lieu à de nouvelles interprétations, de nouvelles directions et de nouvelles formes, et à l'influence desquelles l' " adaptation " est soumise (...) (166). » Alfred Fouillée a clairement reconnu et exposé le principe en vertu duquel Nietzsche rejette l'évolutionnisme anglais. Selon cet auteur, Darwin et Spencer « ont introduit, en quelque sorte, l'esprit démocratique dans la science naturelle, puisqu'ils en ont chassé toute initiative véritable, toute *action* propre, pour ne voir partout que des réactions, toute adaptation du milieu à soi pour ne voir partout que l'adaptation de soi au milieu, la dépendance servile par rapport à l'entourage ; ils ont généralisé dans l'univers la morale des esclaves ; ils ont défini la vie même une adaptation et un asservissement, au lieu d'y voir l'inextinguible soif de commandement, de domination et de toute-puissance (167). » Nietzsche est d'accord avec l'idée de « sélection naturelle », qui, d'ailleurs, rappelle l'idée schopenhauérienne de la lutte dans le monde de l'individuation, mais il rejette le principe de l'adaptation au milieu (168).

L'activité est donc supérieure à la réactivité. Or, la volonté de puissance des faibles et des impuissants n'est à même de se manifester que réactivement, — « leur action est foncièrement une réaction (169). »

(166) *Ibid., La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 12. Nietzsche appelle Spencer un « décadent » (C.I., *Flâneries inactuelles*, § 37 ; Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (40).

(167) Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 111.

(168) En ce qui concerne plus aprticulièrement l'opposition de Nietzsche contre Darwin, cf. surtout aussi Posth., K.G.W., VIII 1, 7 (25).

(169) G.M., *« Bon et méchant », « Bon et mauvais »*, § 10.

En opposition avec la distinction entre « bon » et « mauvais », qui provient des aristocrates et des forts, la morale des esclaves, sur la base du ressentiment, distingue entre « bon » et « méchant ». Ses adhérents se prennent eux-mêmes pour les « gens de bien », taxant de « méchants » les « autres », c.-à-d. les nobles et les puissants. Sur la base d'une monstrueuse falsification, née de la haine qu'inspire l'impuissance, ils les méprisent. Or, leur désir de vengeance s'en prend à eux seulement *in effigie*, comme dit Nietzsche, non pas en réalité, ce qui malheureusement n'empêche pas que la propagation des jugements de valeur préconisés par les « esclaves » porte sérieusement préjudice aux races nobles ainsi qu'à leurs idéaux.

« Ah ! dit Zarathoustra, de quelle répugnante façon le mot " vertu " leur coule de la bouche ! Et quand ils disent : " Je suis juste " (gerecht), cela sonne toujours comme : " Je suis vengé " (gerächt) (170). »

Dans la morale des esclaves, la faiblesse est mensongèrement transformée en mérite. Ce qu'on appelle ici « vertu » n'est qu'un comportement par lequel le faible croit pouvoir obtenir protection et consolation. Il s'agit en cela avant tout de l'obéissance, de la patience, de l'humilité, du renoncement à la vengeance, de l'amour de l'ennemi, etc. Ce qui, en apparence, est sacrifice et renoncement, constitue même, en réalité, l'expression d'une aspiration à la domination. « Ces faibles —, dit Nietzsche, *eux* aussi veulent être un jour les forts, point de doute, un jour *leur* " royaume " aussi doit venir — le " royaume de Dieu ", comme cela se nomme tout simplement chez eux (...) (171). »

Cette aspiration des faibles à la puissance serait à interpréter surtout comme un acte de vengeance. Il y aurait ce désir de vengeance notamment aussi dans la croyance concernant la damnation des « méchants » et l'entrée des « gens de bien » dans le royaume céleste. Le philosophe est d'avis qu'au-dessus de la porte du paradis devrait se trouver l'inscription : « Moi aussi, c'est la haine éternelle qui m'a créé. » Et il allègue comme preuve une phrase de Thomas d'Aquin

(170) Z., *Des vertueux*. Le jeu de mots avec « gerecht » et « gerächt » est intraduisible.

(171) G.M., *« Bon et méchant », « Bon et mauvais »*, § 15.

qui dit : « Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut *beatitudo illis magis complaceat* (172). »

Le « symbole » de cette lutte des esclaves contre les maîtres, « tracé en des caractères restés lisibles tout le long de l'histoire de l'humanité », Nietzsche l'exprime dans la formule : « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome », prétendant que « jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'événement plus grandiose que *cette* lutte, *ce* point d'interrogation, *cette* contradiction irréconciliable (173). » Le rôle des Juifs dans l'histoire du monde aurait consisté dans l'accomplissement par ce « peuple élu » de la « transvaluation des valeurs » qui caractérise si profondément la morale des esclaves. Les Juifs auraient eu véritablement l'étoffe d'esclaves. « Les Juifs —, écrit Nietzsche, peuple " né pour l'esclavage ", comme dit Tacite et avec lui toute l'Antiquité (...) (174). »

En ce qui concerne la « transvaluation des valeurs » par le peuple juif, l'auteur dit notamment : « Les Juifs sont le peuple le plus singulier de l'histoire du monde pour ce que, confrontés au problème de l'être et du non-être, ils ont avec une lucidité tout à fait inquiétante choisi l'être à *tout prix* : ce prix était la *falsification* radicale de toute nature, de toute naturalité, de toute réalité, tant du monde intérieur dans son entier que du monde extérieur. (...) ils ont successivement perverti, de façon irrémédiable, la religion, le culte, la morale, l'histoire, la psychologie, ils en ont fait *le démenti de leur valeur naturelle* (175). » L'Eglise chrétienne, quant à elle, constituerait la copie ce cette perversion des valeurs naturelles. Contrairement au peuple d'Israël, elle n'aurait pas fait preuve d'originalité en ce qui concerne les jugements de valeur. Le philosophe conclut que le christianisme de son temps doit encore être considéré comme un effet tardif du soulèvement des esclaves dans la morale, réalisé d'abord au sein du judaïsme.

Les morales judaïque et chrétienne renfermeraient toutes les deux une négation radicale de toute espèce de morale

(172) *Ibid.* Trad. : « Les bienheureux dans le règne céleste verront les châtiments des damnés, afin qu'*ils jouissent davantage de leur béatitude.* » Il est significatif qu'il s'agisse là de la seule phrase de saint Thomas citée par Nietzsche (cf. à ce sujet Werner SCHÖLLGEN, *Friedrich Nietzsche und Thomas von Aquin als Deuter christlicher Lebensideale*, p. 66). Nietzsche ne s'est jamais sérieusement préoccupé de saint Thomas.

(173) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 16.

(174) P.B.M., § 195.

(175) A.C., § 24.

aristocratique. Pourtant, il y aurait une différence essentielle entre Juifs et chrétiens, et cela non seulement pour ce qui est de l'originalité dans l'élaboration des jugements de valeurs. Le chrétien, en effet, serait surtout un décadent. Or, tel n'eût pas été le cas pour la majorité du peuple d'Israël. « Du point de vue psychologique, dit Nietzsche, le peuple juif est un peuple de l'énergie vitale la plus tenace, qui, placé dans des conditions impossibles, mais librement, à partir de l'intelligence la plus profonde de la conservation, prend le parti de tous les instincts de la décadence — *non pas* asservi à ces instincts, mais parce qu'il décelait en eux une puissance qui permet de s'affirmer *contre* " le monde ". Les Juifs sont l'opposé de tous les décadents : ils ont dû les *représenter* jusqu'à faire illusion, au moyen d'un non plus ultra du génie théâtral ils ont su se mettre à la tête de tous les mouvements de décadence (— en tant que christianisme de *Paul* —), afin de faire d'eux quelque chose qui fût plus fort que tout parti de l'*adhésion* à la vie (176). »

Ici encore, nous constatons qu'il est de la plus haute importance de différencier soigneusement les trois orientations fondamentales que le philosophe discerne dans la morale chrétienne. Ceux donc qui auraient été les premiers à réaliser le « soulèvement des esclaves dans la morale » ne seraient pas à considérer comme des décadents. Ils auraient seulement tiré profit de la « décadence » en vue d'imposer leur puissance. Les principaux artisans de tout ce mouvement auraient été les prêtres, cette espèce d'hommes très particulière, qui aurait servi de modèle au prêtre chrétien. Mais le prêtre chrétien serait contaminé par la « décadence ». Il serait lui-même malade, ce qui n'eût pas été le cas pour le prêtre juif.

Le prêtre juif, comme d'ailleurs aussi le prêtre chrétien, serait bien une sorte de maître, mais il ne faudrait pas le ranger parmi ceux qui développent leur activité créatrice grâce à une plénitude intérieure et avec la plus parfaite confiance en soi. En comparaison avec ceux-là, les prêtres seraient des « impuissants », et c'est cette impuissance qui expliquerait leur désir de vengeance. Ils auraient mobilisé les décadents pour disposer d'une force capable de vaincre les hommes supérieurs.

(176) *Ibid.*

Nietzsche distingue deux modes d'évaluation aristocratiques, celui de « l'aristocratie guerrière » et celui de « l'aristocratie sacerdotale » (177). Il y a eu, chez les Juifs, une « caste » des guerriers et une « caste » des prêtres. La première se serait distinguée par les qualités du corps, la seconde par « l'esprit ». Or, les prêtres ont été dépossédés de leur pouvoir par les guerriers. Par la suite, ils ont mobilisé tous les êtres souffrants, les faibles et les ratés, contre les guerriers. La « transvaluation des valeurs » inhérente au « soulèvement des esclaves dans la morale » était donc d'abord dirigée contre « l'aristocratie guerrière » dans le peuple juif. Cette « transvaluation des valeurs », l'auteur la présente comme suit : « Ce sont les Juifs qui, avec une effrayante logique, osèrent retourner l'équation des valeurs aristocratiques (bon = noble = beau = heureux = aimé des dieux) et qui ont maintenu ce retournement avec la ténacité d'une haine sans fond (la haine de l'impuissance), affirmant : " les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les impuissants, les hommes bas seuls sont les bons, les souffrants, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis des dieux, pour eux seuls il y a une félicité, tandis que vous, les nobles et les puissants, vous êtes de toute éternité les méchants, les cruels, les lubriques, les insatiables, les impies, vous serez éternellement aussi les réprouvés, les maudits et les damnés ! " (178)... »

Voilà donc l'héritage que le christianisme aurait assumé. Cependant, le fondateur du christianisme, Jésus Christ lui-même, Nietzsche le range totalement à l'écart de ce mouvement. Il voit une différence fondamentale entre Jésus d'un côté et, de l'autre, le christianisme sous sa forme historique. Ce dernier aurait consommé la séparation d'avec le Christ. Ernst Benz affirme à ce propos : « Nietzsche se place, du point de vue historique, dans la tradition d'une interprétation qui remonte jusqu'à l'époque même de l'Eglise ancienne. Elle affirme que, sous sa forme historique actuelle, l'Eglise est le résultat d'une séparation progressive des disciples du Chrsit d'avec leur maître, qu'elle est le résultat d'un changement d'interprétation et d'une falsification qui finissent par réaliser le contraire des faits et intentions qu'il

(177) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 7.
(178) *Ibid.*

y a eus à l'origine (179). » Mais, contrairement à d'autres auteurs, Nietzsche fait commencer cette séparation déjà chez les apôtres et avec les Evangiles. « Selon Nietzsche, dit Benz, les responsables de la séparation doivent être cherchés parmi les disciples mêmes du Christ, c'est-à-dire parmi les apôtres, les disciples des apôtres et les membres de la première communauté chrétienne (180). »

Il devrait être aisé de reconnaître, ici encore, l'influence de Schopenhauer. En effet, comme le constate aussi Benz, l'idée schopenhauérienne que le christianisme est « tout bonnement la religion hostile à la vie, a été déterminante pour Nietzsche en ce qui concerne son jugement sur la personne de Jésus ainsi que sur l'histoire de l'Eglise ; il n'a jamais pu s'en défaire (181). » Schopenhauer fait une distinction entre le christianisme « primitif », « authentique » et le christianisme « actuel ». Il estime que la volonté de nier la vie se manifeste principalement dans le christianisme « primitif ». Nietzsche se montre encore plus radical. Selon lui, même le christianisme dit primitif constitue déjà une séparation d'avec le Christ. Il écrit : « Le mot déjà " christianisme " est un malentendu —, au fond il n'y a eu qu'un seul chrétien, et celui-là mourut sur la croix (182). » L'idéal dont Schopenhauer croyait voir l'actualisation dans le christianisme « primitif », « authentique », Nietzsche le voit réalisé uniquement dans la personne de Jésus : il s'agit de la négation du vouloir-vivre, qui rappelle le bouddhisme.

Benz exagère cependant lorsqu'il écrit : « Il faut remarquer en cela que Nietzsche peut employer le concept de " christianisme " dans un sens tout à fait positif, pleinement estimé par lui, s'il désigne par là le christianisme primitif, c'est-à-dire l' " accord entre la personne, l'annonciation et la vie ", telle qu'il le voit réalisé chez Jésus (183). » On peut prétendre tout au plus que, si Nietzsche a porté sur l'enseignement et la personne de Jésus un jugement plus favorable que sur le « christianisme » dans son expression historique, c'est essentiellement parce qu'il estime que Jésus a été exempt de ressentiment. Mais, en dehors de cela, il le considère bien

(179) Ernst BENZ, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, p. 26.
(180) *Ibid.*, p. 29.
(191) *Ibid.*, p. 62.
(182) A.C., § 39.
(183) Ernst BENZ, *op. cit.*, p. 17.

comme un représentant typique de la négation du vouloir-vivre. A nos yeux, donc, Nietzsche n'a pas pu interpréter le « christianisme » de Jésus d'une façon « positive ».

Ce qui intéresse Nietzsche chez le Christ, c'est le « type psychologique ». Le trait le plus important qu'il relève, est l'unité de la doctrine et de la vie. Le Christ aurait montré aux hommes une pratique qui consisterait essentiellement à ne pas se défendre, à ne pas résister aux méchants. Il serait mort sur la croix, — « *non* pour " racheter les hommes ", mais pour montrer comment il faut vivre. (...) Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un geste pour détourner de lui l'extrême, bien mieux, *il le provoque*... Et il supplie, il souffre, il aime *avec* ceux, *en* ceux qui lui font du mal. (...) *Ne pas* se défendre, *ne pas* quereller, *ne pas* rendre responsable... Mais aussi ne pas résister au méchant, — l'*aimer* (184)... »

Nietzsche reproche à Ernest Renan d'avoir appliqué dans son explication du « type de Jésus » les « deux notions les plus *incongrues* », celles de « *génie* » et de « *héros* » : « (...) s'il est une chose étrangère aux Evangiles, c'est bien la notion de héros. Justement l'opposé de toute lutte, de toute disposition belliqueuse, s'est mué là en instinct : l'incapacité de résister est devenue la morale (" ne résiste pas au méchant ! " le mot le plus profond des Evangiles, d'une certaine façon leur clef), la félicité dans la paix, dans la suavité, dans le ne-pas-*pouvoir*-être-hostile. (...) Et quel malentendu que le mot " génie " ! (...) Dans le langage rigoureux du physiologue un tout autre mot serait ici bien davantage à sa place... Nous connaissons un état d'irritabilité morbide du *toucher*, lequel se rétracte d'horreur chaque fois qu'il faut toucher, saisir un corps solide. Que l'on traduise pour soi-même un tel *habitus* physiologique dans sa dernière logique — en tant que haine instinctive pour *toute* réalité, que fuite dans l' " insaisissable ", dans l' " incompréhensible ", que répugnance pour toute formulation, pour toute notion d'espace et de temps, pour tout ce qui est solide, mœurs, institution, Eglise, en tant qu'être-chez-soi dans un monde qui n'est plus en contact avec aucune réalité, un monde qui n'est plus qu' " intériorité ", un monde " vrai ", un monde " éternel "...

(184) A.C., § 35.

" Le royaume de Dieu est *en vous* " (185)... » Pareille description fait évidemment ressortir un état typiquement décadent. Le mot qui « serait ici bien davantage à sa place », dont il est question dans ce passage de *L'Antichrist*, est celui d'« idiot » (186). Celui-ci rappelle naturellement Dostoïevsky. Durant les dernières années de sa vie lucide, Nietzsche a appris à connaître Dostoïevsky (187). La preuve nous en est donnée entre autres quand, se rapportant au Christ, il écrit : « Il faut regretter qu'un Dostoïevsky, j'entends quelqu'un sachant ressentir ce qu'a justement de saisissant un tel mélange de sublime, de maladif et d'enfantin, n'ait pas vécu dans le voisinage du plus intéressant des décadents (188). »

Le « royaume de Dieu », le « royaume des cieux », serait « un état du cœur » (189). Cet état serait atteint grâce à la pratique évangélique et il aurait trouvé son symbole le plus sublime dans la mort du Christ sur la croix.

Nietzsche est d'avis que la pratique évangélique « est encore possible à tout instant... (...). / L'homme qui de nos jours dirait : " Je ne veux pas être soldat ", " je ne me soucie pas des tribunaux ", " je ne fais pas appel aux services de la police " — " je ne veux rien faire qui puisse troubler ma paix intérieure ; et s'il faut en souffrir, rien ne me conservera mieux la paix que de souffrir " — celui-là serait un chrétien (190)... » La souffrance est conçue ici sous son aspect purement passif : ce « christianisme » est un état passif, exempt de toute activité.

Il est permis au lecteur de conclure que, dans l'interprétation nietzschéenne, la vie et, principalement, la mort du Christ sont dépourvues de tout aspect tragique. Elles apparaissent même sous un jour radicalement anti-tragique. Il faut donc y voir l'exact opposé du dionysisme tragique.

Ses idées sur Jésus et la pratique évangélique, développées dans *L'Antichrist*, Nietzsche les a tirées en partie de Tolstoï

(185) *Ibid.*, § 29.
(186) Dans les premières grandes éditions, chez Naumann et chez Kröner, le terme « idiot » avait été supprimé sur l'instigation d'Elisabeth Förster-Nietzsche. — Cf. *Kritische Gesamtausgabe*, VI 3, p. 190. — Cf. également l'édition du texte de *L'Antichrist* par Erich F. Podach dans *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*.
(187) Cf. Walter Nigg, *Religiöse Denker*, p. 248.
(188) A.C., § 31.
(189) *Ibid.*, § 34, et Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (354).
(190) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (365).

(191). Mais son attitude envers Tolstoï est analogue à celle envers Schopenhauer. Ce que Tolstoï préconise comme valeur suprême, Nietzsche le considère comme un symptôme de la volonté de néant, de la « décadence ». « Chez Tolstoï, écrit Benz, cette non-résistance au méchant est l'acte moral par excellence, l'œuvre propre au chrétien, l'acte qui le rend parfait. Elle est le signe de sa force. Chez Nietzsche, par contre, c'est le signe de sa faiblesse, de son incapacité, de son impuissance (192). » D'autre part, Nietzsche utilise Tolstoï comme témoin à charge contre le christianisme historique.

Plusieurs autres auteurs ont marqué de leur empreinte l'image que Nietzsche s'est faite de Jésus et sa conception de l'évolution historique du christianisme. Cependant, leur importance n'est que secondaire, vu l'influence de Schopenhauer. En outre, il faut toujours se demander si Nietzsche dépend véritablement de ces auteurs ou s'il ne s'agit pas plutôt d'idées tellement répandues à son époque qu'il pouvait aussi les tenir de seconde main. La recherche est obligée de procéder ici avec une extrême prudence. Nietzsche connaissait certainement les ouvrages sur la vie de Jésus des Ullmann, Schenkel, Strauß et Renan (193). En ce qui concerne Bruno Bauer, il est déjà plus difficile de prouver un lien direct. Il en est de même pour Feuerbach (194). Quant à Overbeck, ainsi que Lagarde et Heinrich Heine, il est permis de prétendre que Nietzsche a reçu d'eux quelques suggestions importantes (195). Pour nous, il est hors de doute

(191) Les fragments posthumes démontrent que Nietzsche connaissait l'ouvrage de Tolstoï *Ce que je crois*, paru en 1885, et qu'il s'est même donné la peine d'en copier des extraits (K.G.W., VIII 2, 11 (236) sq.). — Dans son étude intitulée *Nietzsche und Luther*, Emanuel Hirsch dégage avec précision les idées que Nietzsche a tirées de Tolstoï (cf. en particulier p. 94).

(192) Ernst Benz, *op. cit.*, p. 90.

(193) Cf. Joachim Ernst, *Quellen zu Nietzsches Christentumspolemik*, p. 242.

(194) Ici se pose surtout la question de savoir si, dans ses connaissances sur Feuerbach, Nietzsche ne s'est pas contenté de la lecture de l'ouvrage de F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, qu'il connaissait depuis 1866, ainsi que le prouve sa lettre au baron de Gersdorff de septembre 1866 (K.G.B., I 2, pp. 156-161). Overbeck est d'avis que cet ouvrage est le « meilleur éclaireur à travers le labyrinthe des prédécesseurs philosophiques de Nietzsche » (Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, I, p. 146).

(195) Pour une étude détaillée sur ce point, cf. en particulier : Joachim Ernst, *op. cit.* ; Karl Löwith, *Von Nietzsche zu Hegel*, pp. 192 sqq. ;

que tous ces auteurs ont pu intéresser Nietzsche surtout dans la mesure où leurs propos sont en accord avec la perspective générale que les idées de Schopenhauer sur le christianisme lui avaient montrée.

Nous pouvons prétendre que le philosophe est hostile au christianisme sous les deux formes, même s'il peut paraître qu'il reproche à l'Eglise chrétienne de s'être séparée de la pratique vécue par le Christ. Il devrait même être permis d'affirmer que les motifs qu'il a de rejeter la pratique évangélique incarnée par le Christ sont plus graves que ceux qui l'incitent à combattre le christianisme historique. Dès le début, en effet, il s'est opposé tout particulièrement à la résignation, à la passivité et au renoncement à la lutte. Certes, il reproche à la doctrine de l'Eglise d'être basée sur le ressentiment, contrairement à l'enseignement du Christ, chez qui il discerne « la liberté, la supériorité sur *tout* mouvement de ressentiment » (196). Toutefois, si l'on considère de près ses propos sur les antécédents judaïques de l'Eglise ainsi que sur son aspiration à la victoire, à la puissance, on ne manquera pas de conclure qu'il attribue au christianisme historique également un aspect actif, lequel ne découlerait pas de la « décadence » et qui fait manifestement défaut dans la pratique évangélique telle qu'il la conçoit.

La pratique évangélique se distinguerait en particulier aussi par le fait de ne faire état ni de la faute ni du péché. Nietzsche écrit : « Dans toute la psychologie de l' " Evangile " les notions de faute et de punition font défaut ; de même que la notion de récompense. Le " péché ", un quelconque rapport de distance entre Dieu et l'homme, est aboli — *la " bonne nouvelle ", c'est justement cela* (197). » La doctrine de la faute, du péché, serait judaïque et proviendrait du ressentiment. Il est sans doute inutile de signaler qu'une telle conception ne peut résulter que d'une lecture très partiale de la Bible, et qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible d'en prouver le bien-fondé.

Très vite, la doctrine judaïque des esclaves aurait donc triomphé de l'exemple du Christ. Il serait arrivé ainsi que tout ce qui, au long des siècles et encore aujourd'hui, porte

Ernst Benz, *op. cit.* — Il existe une foule d'informations sur ce sujet également dans l'ouvrage, unique en son genre, de Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée.*

(196) A.C., § 40.

(197) *Ibid.*, § 33.

le nom de chrétien, est l'exact opposé de ce que le Christ lui-même a enseigné. « Que l'humanité soit à genoux, dit Nietzsche, devant l'opposé de ce qui fut l'origine, le sens, le *droit* de l'Evangile, que dans la notion d' " Eglise " elle ait justement sanctifié ce que le " joyeux messager " ressentait comme *au-dessous* de lui, derrière lui — c'est en vain que l'on chercherait une forme plus grande d'*ironie de l'histoire universelle* — — (198). »

En revanche, l'enseignement et la vie du Christ auraient été très proches du bouddhisme. « On voit, dit le philosophe, *ce qui* prenait fin avec la mort sur la croix : une ébauche neuve, tout à fait originale de pacifisme bouddhiste, de *bonheur sur la terre* effectif, *pas seulement* promis (199). » Le christianisme historique, par contre, serait très différent du bouddhisme, surtout à cause du ressentiment, lequel serait totalement étranger au bouddhisme. Par ailleurs, cependant, le bouddhisme comme le christianisme seraient des religions nihilistes fondées sur la « décadence ».

Quand il compare les deux religions, Nietzsche aime à souligner encore d'autres avantages dans le bouddhisme. Ainsi, il prétend que le bouddhisme est de loin plus réaliste que le christianisme. Il l'appelle « la seule religion proprement *posiviste* que nous présente l'histoire » (200). La notion de « Dieu » n'aurait déjà plus eu cours au moment de son avènement. Derrière lui se trouveraient aussi les concepts moraux. Il consisterait avant tout en une diète spirituelle et corporelle destinée à délivrer l'homme de la souffrance. Certes, il renfermerait un avertissement au sujet des désirs, mais uniquement parce que les désirs incitent l'homme à l'action, alors qu'il faudrait, au contraire, faire tout son possible pour éviter d'agir. Dans un fragment posthume, cette règle de vie bouddhiste est présentée comme suit : « (...) agir — cela est dépourvu de sens, agir nous retient à l'existence ; or, toute existence est dépourvue de sens. Ils voient dans le mal l'appât de l'illogique, qui entraîne à affirmer des moyens dont on nie la fin. Ils cherchent un chemin qui mène au non-être, et *pour cette raison* ils ont horreur de *tout* stimulant venu des passions. Par exemple,

(198) *Ibid.*, § 36. Cf. également ; Posth. K.G.W., VIII 3, 16 (87) ; K.G.W., VIII 2, 11 (275) ; K.G.W., VIII 2, 11 (243) ; K.G.W., VIII 2, 11 (365).
(199) A.C., § 42.
(200) *Ibid.*, § 20.

surtout ne pas se venger, surtout ne pas être l'ennemi de quelqu'un ! — L'hédonisme de la lassitude fixe ici les normes suprêmes (201). » Nietzsche prétend aussi que, dans le bouddhisme, l'égoïsme est un véritable devoir, étant donné que l'individu y cherche principalement à se délivrer de ses souffrances. Pour cette raison, il éviterait en particulier aussi le désir de vengeance, car celui-ci, comme tous les désirs, est cause de douleurs.

Il doit paraître surprenant que Nietzsche porte sur Jésus et sur le bouddhisme un jugement bien plus indulgent que sur le christianisme historique. Max Ladner souligne que la « dureté dans sa façon de juger le mouvement chrétien (...) constitue une certaine injustice en comparaison de son appréciation clémente du bouddhisme. L'une et l'autre religion ont un caractère ascétique, mais seul le bouddhisme est véritablement, au fond de lui-même, une religion de la négation de la vie, et, par conséquent, c'est lui seul qui est diamétralement opposé à la philosophie de Nietzsche. Il serait donc logique que le jugement sévère frappe le bouddhisme et non pas le christianisme (202). »

Certes, on est surpris de certains propos de Nietzsche sur le bouddhisme si, par ailleurs, on sait qu'il regarde celui-ci comme une doctrine de la « décadence », une religion nihiliste, c.-à-d. une forme pratique de la négation du vouloir-vivre. D'autre part, ainsi que nous l'avons déjà signalé en rapport avec la pratique évangélique, l'auteur n'est pas d'avis que le christianisme historique contienne exclusivement des aspects découlant de la « décadence ». Il aurait donc été normal qu'il préférât celui-ci à la vie et à la doctrine du Christ. Il eût été normal aussi qu'il le préférât au bouddhisme. S'il a fait le contraire, c'est sans doute à cause de son aversion pour le ressentiment. C'est la conviction que le bouddhisme et la pratique évangélique se signalent par l'absence de ressentiment, qui, dans sa pensée, a dû faire pencher la balance en défaveur du christianisme historique.

Nietzsche est d'avis que c'est le ressentiment judaïque qui a

(201) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (190).
(202) Max LADNER, *Nietzsche und der Buddhismus. Kritische Betrachtungen eines Buddhisten*, p. 76. Il ressort de ce livre que Nietzsche connaissait très peu le bouddhisme. Ladner n'est pas d'accord avec lui lorsqu'il fait du bouddhisme une religion nihiliste. Il prétend qu'il n'est pas possible d'identifier le nirvâna au néant. Il reproche également à Nietzsche d'employer le terme « fatigue » là où il faudrait parler de « sagesse » (p. 103).

empêché le « mouvement pacifiste » du Christ de se propager. Les Juifs auraient vite fait de découvrir que le « Crucifié » offrait des possibilités inespérées dans leur lutte contre les aristocrates et les puissants. C'est Paul qui aurait été l'instigateur et le chef de file de ce mouvement. Il aurait totalement faussé la signification de l'enseignement de Jésus. Ainsi, en absorbant la pratique évangélique pour l'utiliser en faveur de son aspiration à la puissance, le « soulèvement des esclaves dans la morale », commencé bien avant Jésus Christ, aurait trouvé sa continuation dans le christianisme historique, et cela déjà depuis les apôtres et les Evangiles.

Le philosophe écrit : « A la " bonne nouvelle " succéda sur-le-champ *la plus mauvaise de toutes* : celle de Paul. En Paul s'incarne le type opposé du " joyeux messager ", le génie dans la haine, dans la vision de haine, dans la logique sans merci de la haine. *Que* n'a-t-il pas sacrifié à la haine, ce dysangéliste ? Avant tout il sacrifia le rédempteur : il le cloua sur *sa* croix. La vie, l'exemple, l'enseignement, la mort, le sens et le droit de l'Evangile entier — rien n'existait plus quand ce faussaire par haine eut saisi cela seul qui pouvait lui servir (203). » Paul serait le principal responsable de la falsification de la doctrine du Christ. « Contre aucun autre chrétien, dit Ernst Benz, Nietzsche ne témoigne une telle animosité, une haine tellement explosive et démesurée (...) (204). » Paul aurait cherché « la puissance *à opposer* au judaïsme régnant » (205). Déjà dans *Aurore*, Nietzsche affirma que Paul combattait la loi judaïque, parce qu'il n'aurait pas été à même de l'accomplir. Pour cette raison, il aurait découvert dans les propos et dans la vie du Christ le moyen de se venger de cette loi. « (...) " il est *déraisonnable*, s'était-il dit, de persécuter précisément ce Jésus ! Voici l'issue, voici la vengance complète, voici que je tiens, cette fois ou jamais, le *destructeur de la Loi* ! " Celui qui souffrait les pires tourments d'orgueil se sent subitement rétabli (...) (206). » Il s'agit là de l'interprétation nietzschéenne de la « conversion » de Paul sur le chemin de Damas.

C'est Paul qui aurait placé à l'avant-plan les concepts de

(203) A.C., § 42.
(204) Ernst Benz, *op. cit.*, p. 36.
(205) Posth., G.A., XV, § 173.
(206) A., § 68.

« péché », « pardon », « punition », « jugement », etc., qui, bien que nés du judaïsme, auraient été utilisés désormais pour combattre les Juifs. Paul les aurait attribués au Christ pour attiser la haine contre les Juifs, en particulier contre leurs prêtres. Nous lisons : « Pas de Dieu mort pour nos péchés ; pas de rédemption par la foi ; pas de résurrection après la mort — autant de falsifications du christianisme authentique, dont il faut rendre responsable cette néfaste tête carrée (207). »

Paul aurait su mobiliser la masse des humbles et des déshérités pour les buts que sa haine lui assignait. Il aurait mis à profit leur ressentiment pour étancher ainsi sa soif de vengeance. Nietzsche décrit comme suit la méthode selon laquelle le christianisme paulinien aurait séduit les faibles et les réprouvés : « On spécule sans arrêt sur le ressentiment qu'éprouvent ces humbles contre tout ce qui est à l'honneur ; leur présenter cette doctrine comme l'opposé de la sagesse de ce monde, de la puissance de ce monde, c'est les attirer à elle. Elle persuade les parias, les déshérités de toute espèce, elle promet la béatitude, la préférence, le privilège aux plus effacés et aux plus humbles ; elle fanatise les pauvres petites têtes folles, leur inspire un orgueil insensé, comme si c'était eux le sens et le sel de la terre (208). »

Mais cette haine se serait tournée aussi contre Rome, qui aurait incarné, pour le monde antique d'alors, l'idéal aristocratique. Nietzsche dit : « Paul, la haine Tschandala faite chair, génie, dressée contre Rome, contre " le monde ", le Juif, le Juif *errant* par excellence... Ce qu'il décela, c'était le moyen de se servir d'une petite secte chrétienne en marge du judaïsme pour déclencher la " conflagration du monde ", le moyen d'utiliser le symbole " Dieu sur la croix " pour concentrer en une force monstrueuse tout ce qui gît dans les fonds, tous les courants d'agitation secrète, tout l'héritage des machinations anarchistes à l'intérieur de l'Empire. (...) il saisit qu'il avait *besoin* de la croyance à l'immortalité pour dévaloriser " le monde ", que la notion d' " enfer " finira par maîtriser Rome, — qu'avec l' " au-delà " on *tue la vie* (209)... »

(207) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (275). Par « tête carrée » Nietzsche veut désigner évidemment saint Paul.
(208) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (184).
(209) A.C., § 58. Le terme de « Tschandala » est, chez les Hindous, un nom appliqué aux membres de la caste inférieure.

Paul aurait transformé l'antagonisme de la vie « vraie » et la vie « fausse », établi par le Christ, en un antagonisme de l'« au-delà » et « l'ici-bas ».

Ici se manifeste clairement le lien étroit que, dans le christianisme, Nietzsche croit voir entre la morale de « décadence » et la morale des esclaves. D'ailleurs, il appelle Paul aussi un « décadent » (210). Il prétend que les humbles, les malades et les faibles, tous les réprouvés doivent accueillir avec joie la promesse d'une récompense dans l'au-delà, parce qu'ainsi il leur est permis d'espérer un dédommagement pour leur vie ratée. Or, par là on « *tue la vie* ». On la dévalorise par l'aspiration à la « vraie vie ». Ainsi les instincts de la « décadence » sont mobilisés au profit du « soulèvement des esclaves ». Et ce dernier, en retour, renforce considérablement la volonté de puissance des décadents. Le ressentiment est présenté comme le moteur du nihilisme sous sa forme chrétienne.

Le christianisme paulinien aurait su mettre en valeur tout ce qui est pitoyable et morbide dans l'âme humaine : « Le désir caché de vengeance, la basse envie, devenus *maîtres* ! Tout ce qui est pitoyable, souffrant-de-soi, en-proie-aux-mauvais-sentiments, tout le *ghetto* de l'âme d'un seul coup *triomphant* (211) ! » Nietzsche dit aussi que le christianisme « s'adressait à toutes les variétés de déshérités de la vie, il avait partout ses alliés. A la base, le christianisme a la rancune des malades, il a tourné les instincts *contre* les bien-portants, *contre* la santé. (...) Je rappelle encore une fois l'inestimable mot de Paul : " Ce qui est *faible* devant le monde, ce qui est *insensé* devant le monde, ce qui est *sans noblesse* et *méprisé* devant le monde, voilà ce que Dieu a choisi " : c'était là la formule, in *hoc* signo la décadence a remporté la victoire. — *Dieu sur la croix* — est-ce qu'on ne comprend toujours pas les arrière-pensées effroyables qu'il y a derrière ce symbole ? — Tout ce qui souffre, tout ce qui est cloué sur la croix, est divin (212)... » Les décadents acquerraient ainsi la possibilité de se venger de la vie qui les a si mal pourvus. L'auteur est d'avis que l'une des caractéristiques de la « décadence » est la prédominance des sentiments de déplaisir sur ceux de plaisir. Le décadent souffre beaucoup. Il souffre de la réalité, étant donné qu'il est une « réalité *naufragée* » (213). C'est pourquoi, toujours selon Nietzsche, il est contraint de se procurer par la haine et la vengeance de nouveaux sentiments de plaisir.

(210) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (57).
(211) A.C., § 59.
(212) *Ibid.*, § 51.

Grâce à Paul, le ressentiment serait devenu la principale force du christianisme. A un seul moment de son histoire, celui-ci aurait été en voie de disparaître. C'eût été lors de la Renaissance qui revalorisait pleinement les idéaux aristocratiques de l'Antiquité. Or, il faudrait considérer comme hautement significatif le fait que, à un moment, un autre homme du ressentiment lui redonna vie. Nietzsche parle de Luther (214).

Déjà dans *Aurore*, Nietzsche a comparé Luther à Paul. Il pense que Luther a eu des sentiments analogues à ceux de Paul, qui se mit à haïr la loi judaïque parce qu'il n'était pas à même de l'accomplir. Luther, pour sa part, aurait essayé vainement dans son couvent de devenir « l'homme parfait de l'idéal ecclésiastique » (215). C'est pourquoi il aurait cherché un moyen d'abolir cet idéal. Mais, par-delà l'idéal ecclésiastique, sa haine aurait visé avant tout la renaissance des valeurs antiques qu'à Rome les papes eux-mêmes favorisaient. Le mouvement de la Réforme, déclenché par Luther,

(213) *Ibid.*, § 15.
(214) L'ouvrage du prêtre catholique JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*, a beaucoup contribué à l'image que Nietzsche s'est faite de Luther. Cf. la lettre à Peter Gast du 5 octobre 1879, dans laquelle Nietzsche rend compte de l'impression tout à fait déterminante que cet ouvrage a faite sur lui. Il écrit : « (...) en ce qui concerne Luther, je suis après un long moment incapable de dire en toute *honnêteté* quelque chose de révérencieux : c'est là l'effet produit sur moi par un imposant recueil de matériel sur lui, auquel Jacob Burckhardt me rendit attentif. Je veux parler de *Janssen, Geschichte des deutschen Volkes*, tome II, paru au cours de l'année (je possède cet ouvrage) » (G.Br., IV, p. 25). — Emanuel HIRSCH écrit : « La passion de Nietzsche proclame ouvertement ce que Janssen lui a inspiré » (*op. cit.*, p. 68). Hirsch montre que c'est l'ouvrage de Janssen qui a donné à Nietzsche l'idée que la Réforme est un « soulèvement paysan de l'esprit ». A son avis, Nietzsche a alors appliqué au christianisme et à la morale la perspective que Janssen lui avait suggérée. Il dit : « Parmi les questions plus importantes de la recherche nietzschéenne figure certainement aussi celle de savoir comment est née l'idée que le chirstianisme primitif est un soulèvement des esclaves. La réponse est à la fois surprenante et simple : il s'agit d'une interprétation du christianisme primitif établie dans les perspectives que Nietzsche avait puisées dans les propos de Janssen sur la Réforme » (*ibid.*, p. 69). — Richard H. GRÜTZMACHER, pour sa part, désigne Janssen comme un « précurseur » de Nietzsche (*Nietzsche. Ein akademisches Publikum*, p. 156).
(215) A., § 68.

vint à bout de la Renaissance. L'auteur voit en cela une nouvelle victoire du ressentiment sur l'idéal aristocratique, de la Judée sur Rome. « (...) à l'époque de la Renaissance, dit-il, l'idéal classique, l'évaluation aristocratique de toutes choses a connu un réveil superbe et inquiétant : (...) Mais la Judée eut vite fait de triompher à nouveau grâce à ce mouvement du ressentiment fondamentalement populacier (allemand et anglais) qu'on appelle la Réforme, et à ce qui devait en résulter, la restauration de l'Eglise — et aussi la restauration du vieux silence sépulcral de la Rome classique (216). »

« Nous avons dans la Réforme, écrit Nietzsche, une contrepartie grossière et plébéienne de la Renaissance italienne (...) (217). » Luther aurait rejeté les règles ecclésiastiques à cause de son incapacité de s'y soumettre. Il aurait par conséquent assouvi ainsi un désir de vengeance. Dans cette interprétation, la « liberté évangélique » apparaît comme un produit du ressentiment. Nous lisons : « Dans la Réforme aussi l'individu cherche la liberté ; " que chacun soit son propre prêtre ", ce n'est qu'une autre formule du " libertinage ". En réalité un mot a suffi — la " liberté évangélique " — pour que tous les instincts qui avaient des raisons de rester cachés fissent irruption comme autant de chiens sauvages, pour que les instincts les plus brutaux trouvassent le courage de s'affirmer et que tout parût justifié... On se gardait de comprendre quelle était au fond la liberté que l'on voulait, on fermait les yeux sur soi-même... Mais fermer les yeux et humecter ses lèvres de discours exaltés, n'empêchait pas les mains de se nantir partout où il y avait à prendre, ni le ventre de devenir le dieu du " libre Evangile ", ni tous les désirs de vengeance et d'envie de s'assouvir avec une insatiable fureur (218)... » La même idée est exprimée quand Nietzsche écrit : « (...) le mérite de Luther n'est peut-être en rien plus grand que dans le fait d'avoir eu le courage de sa *sensualité* (on l'appelait alors, non sans délicatesse, la " liberté évangélique "...) (219). »

L'auteur est d'avis que c'est avant tout aussi l'importance que Luther attribue à la foi vis-à-vis des œuvres qui doit nous amener, à son sujet, à conclure à une défaillance personnelle et à des sentiments de vengeance nés de cette défaillance. « La foi, dit-il, c'est le pont aux ânes ! Il y a, au fond, chez Luther et ses pareils, la conviction profonde, le savoir instinctif qu'ils sont incapables d'œuvres chrétiennes ; c'est là le fait personnel, voilé sous une extrême méfiance, qui leur suggère que peut-être *tout* acte est péché et vient du diable : si bien que la valeur de l'existence se résume en quelques états isolés de haute tension et d'*inaction* (la prière, l'effusion, etc.) (220). »

(216) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 16.
(217) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (23).
(218) *Ibid.*
(219) G.M., *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 2.

« La " foi ", dit encore l'auteur, ne fut de tout temps, chez Luther par exemple, qu'un habit, un prétexte, un *paravent* derrière quoi les instincts jouaient leur partie —, une ingénieuse *cécité* sur la prédominance de *certains* instincts (221)... » Il serait donc permis de prétendre que, chez Luther, de même que chez Paul, la douleur causée par l'incapacité personnelle fut à l'origine d'une doctrine dictée par la haine contre les véritables « hommes supérieurs ». De toute évidence, aucun des deux ne serait à ranger au nombre de ces derniers. Dans ce contexte, Nietzsche pense aussi à Augustin, qu'il regarde comme un cas analogue. Il écrit : « Là où, de façon populacière, un désir (ou les désirs en général) exerce la prédominance, il n'y a pas d'homme supérieur. Il est compréhensible qu'un tel homme (comme par exemple Augustin ou Luther) ignore aussi totalement les *problèmes supérieurs*, qui exigent tous plus de hauteur et de froideur. Tout cela, chez Augustin et Luther, n'est bonnement que de la *détresse* personnelle. Il s'agit de malades qui réclament une cure (222). » Cet extrait contient trois idées qui, pour notre analyse, sont de la plus haute importance. D'abord l'indication de la « façon populacière » : aux yeux de Nietzsche, la Réforme est un soulèvement de la populace contre les idéaux aristocratiques, un « soulèvement de paysans » (223). Ensuite, l'incapacité, chez des hommes comme Luther, de comprendre des « problèmes supérieurs » : la Réforme serait en partie responsable de ce « *plébéianisme* de *l'esprit* » (224) dont Nietzsche se plaint tant. Finalement, le thème de la « maladie » : même si Nietzsche n'appelle pas Luther un « décadent », tout nous laisse pré-

(220) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (49).
(221) A.C., § 39.
(222) Posth., G.A., XIII, pp. 302 sq.
(223) G.S., § 358.
(224) *Ibid.*

sumer qu'il établit également à propos de Luther et de la Réforme la relation entre le « soulèvement des esclaves dans la morale » et la « décadence ».

Mais Nietzsche analyse le « soulèvement des esclaves dans la morale » aussi sur le plan social et politique. Il prétend qu'avec la Révolution française « la Judée a triomphé une fois de plus sur l'idéal classique », et cela « dans un sens plus décisif, plus profond encore » : « La dernière noblesse politique de l'Europe, celle du XVII^e et du XVIII^e siècle *français*, s'écroula sous la poussée des instincts populaires du ressentiment — jamais sur terre on n'avait connu allégresse plus grande, enthousiasme plus tapageur (225) ! »

Dans ce contexte, l'auteur attaque en particulier Rousseau. Il épargne Voltaire et le nomme encore dans *Ecce homo* un « grand seigneur de l'esprit » (226). Rousseau, en revanche, est, selon lui, une « tarentule morale » (227), un homme en proie à la « *rancune du malade* » (228). « Rousseau, écrit-il, ce premier homme moderne, idéaliste et *canaille* en une seule personne, qui avait besoin de " la dignité morale " pour supporter son propre aspect, malade d'une vanité effrénée, d'un mépris effréné de lui-même. (...) Je hais Rousseau encore *dans* la Révolution : elle est l'expression historique de cet être à deux faces, idéaliste et *canaille*. La farce sanglante qui se joua alors, " l'immoralité " de la Révolution, tout cela m'est égal ; ce que je hais, c'est sa *moralité* à la Rousseau, — les soi-disant " vérités " de la Révolution par lesquelles elle exerce encore son action et sa persuasion sur tout ce qui est plat et médiocre (229). » Rousseau, on le sait, enseigna le « retour à la nature », admettant qu'à l'état de nature l'homme a été bon. Or, pour Nietzsche, c'est justement le contraire qui est vrai : à l'état naturel, l'homme était la « bête féroce » ! Et il regrette que l'homme de son temps ne soit plus suffisamment méchant. Il accuse la civilisation d'avoir produit les « gens de bien », lesquels sont, à ses yeux, une malédiction et une calamité pour l'humanité.

Comme Paul et Luther, Rousseau aurait été un homme du ressentiment. Les « autres », les puissants, avec lesquels il avait à se comparer — la comparaison, nous l'avons vu, serait

(225) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 16.
(226) E.H., chap. : *Humain, trop humain*, § 1.
(227) A., *Préface*, § 3.
(228) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (184).
(229) C.I., *Flâneries inactuelles*, § 48.

un comportement qui caractérise l'« esclave » —, c'était la noblesse de son temps. Nietzsche dit : « Il faut comparer l'homme du XVIII^e siècle avec celui de la Renaissance (ou celui du XVII^e siècle en France) pour sentir de quoi il s'agit : Rousseau est un symptôme du mépris de soi et de la vanité échauffée — deux signes que la volonté dominatrice fait défaut ; il moralise et, en homme rancunier, il cherche dans les classes *dominantes* la *cause* de sa misère (230). »

C'est encore une fois la lecture de Schopenhauer qu'il est possible de rendre responsable de cette haine de Nietzsche contre Rousseau. En effet, dans l'élaboration de sa théorie de la pitié, Schopenhauer n'était pas seulement influencé par la doctrine bouddhiste, mais avant tout aussi par Rousseau, « qui, comme l'indique Willy Giessler, est son précurseur pour ce qui est de l'identification de la pitié à l'amour (231). » Effectivement, dans *Le fondement de la morale*, Schopenhauer s'appuie explicitement sur Rousseau. Il l'appelle le « plus grand des moralistes modernes » (232) et, pour confirmer ses propres idées sur la pitié, il cite deux extraits, dont l'un est tiré du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et l'autre de *L'Emile* (233).

Selon Nietzsche, le nom de « Judée » est encore applicable à la Révolution française, Cela prouve qu'il ne fait pas de distinction essentielle entre le christianisme d'une part et, de l'autre, les anarchistes et les socialistes, qui ont pris, on le sait, la relève de cette Révolution. Des deux côtés on prône les idées d'égalité et de justice, lesquelles seraient toujours fondées sur le ressentiment.

Toutes les revendications concernant l'égalité seraient en rapport, de près ou de loin, avec l'idée chrétienne de « l'égalité des âmes devant Dieu ». « (...) cette simagrée, dit Nietzsche, ce *prétexte* aux rancunes de tous les esprits bas, cet explosif d'idée, enfin devenu révolution, idée moderne et principe de déclin de toute organisation sociale, — est de la dynamite *chrétienne* (234)... » Cette idée serait appelée à étancher la soif de vengeance des réprouvés contre les aris-

(230) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (146).
(231) Willy GIESSLER, *Das Mitleid in der neueren Ethik*, p. 89.
(232) SCHOPENHAUER, F.M., § 19, p. 246.
(233) *Ibid.*, pp. 246-248. En ce qui concerne la conception rousseauéenne de la pitié, cf. K. VON ORELLI, *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids*, pp. 85-93.
(234) A.C., § 62.

tocrates. Le désir d'égalité chez les « tarentules » — elles sont, on le sait, une image qui désigne les socialistes —, Zarathoustra l'évoque comme suit : « " Nous voulons exercer notre vengeance contre tous ceux qui ne sont pas égaux à nous et les couvrir de nos injures ", — voilà ce que, en leur for intérieur, se jurent les tarentules. / Et : " volonté d'égalité ", — cela même doit devenir désormais le nom de la vertu ; et nous voulons élever nos clameurs contre tout ce qui est puissant ! » Zarathoustra, qui connaît leurs âmes, leur dit : « Vous, prédicateurs de l'égalité, c'est la tyrannique folie de l'impuissance qui, chez vous, réclame à grands cris l' " égalité " ; vos plus secrètes convoitises de tyrans se travestissent ainsi en paroles de vertu (235). »

La justice à laquelle ces « araignées vénéneuses » aspirent, résulterait de cette notion d'égalité : tous les hommes sont égaux, c'est pourquoi il est juste de leur octroyer des droits égaux. Or, le « triomphe de la justice », de cette justice, ne serait rien d'autre que le fruit de la vengeance. Nietzsche a une tout autre conception de la justice. Celle-ci est exprimée quand, par exemple, il écrit : « L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, elle est dans la revendication de droits " *égaux* " (236)... » La vraie justice consiste, selon lui, précisément dans l'inégalité entre les droits des hommes inférieurs et ceux des forts.

Nous croyons pouvoir prétendre que, dans ses idées sur le rapport entre le ressentiment et la justice, Nietzsche a été influencé par Eugen Dühring. En effet, dans *La généalogie de la morale,* nous lisons : « (...) quant à l'affirmation particulière de Dühring qu'il faut chercher l'origine de la justice dans le sentiment réactif, on doit, par amour de la vérité, lui opposer la thèse inverse : le sentiment réactif est la toute *dernière* conquête de l'esprit de justice (237). » Le philosophe parle ici de la justice qui est « une attitude *positive* » (238), c.-à-d., selon lui, la seule vraie justice, celle dont parle Zarathoustra. L'homme qui pratique cette vraie justice — dans l'optique de Nietzsche, il ne peut s'agir que de l'homme fort — ne s'en départit jamais, même pas sous le coup d'une vexation personnelle, laquelle pourrait pourtant être pour lui une raison de se venger. Cette justice parviendrait même

(235) Z., *Des tarentules.*
(236) A.C., § 57.
(237) G.M., *La « faute », la « mauvaise conscience »,* § 11.
(238) *Ibid.*

à triompher du ressentiment. Seule la justice dont parlent les faibles serait un produit du ressentiment. On voit donc quelle est exactement la portée de la phrase sur Dühring que nous venons de citer. Nietzsche reproche à Dühring d'avoir cherché dans le « sentiment réactif » l'origine de la justice tout court, alors qu'à son avis, il s'agit là en fait de la justice que préconisent les faibles, laquelle n'aurait rien à voir avec la justice des forts.

Selon Ernst Jünemann, « la lecture de l'ouvrage de *Dühring* " Wert des Lebens " aux environs de 1875, et, plus tard, probablement aussi des autres écrits de Dühring » aurait marqué un « tournant » dans l'évolution de Nietzsche (239). Dans son introduction à la réédition de l'écrit de Jünemann, H. Reinhardt remarque qu'on a toujours essayé de cacher l'influence de Dühring sur Nietzsche, et il ajoute : « Tout essai sur Nietzsche qui omet de mentionner cette influence ou qui en fait insuffisamment état (...) est objectivement faux (240). » Jünemann est d'avis que, dans tous ses écrits des années quatre-vingt, Nietzsche a tenté à la fois d'imiter et de surpasser Dühring (241).

Nous n'aurons pas besoin d'aller aussi loin que ces deux auteurs si nous voulons admettre que les idées de Nietzsche sur la justice des faibles et, plus généralement encore, sur le ressentiment et même sur la morale manifestent l'influence de Dühring. Trois raisons peuvent justifier cette affirmation : 1) Dans l'écrit posthume intitulé *Réflexions faites à la suite de la lecture de « Wert des Lebens » de Dühring,* daté de 1875, Nietzsche exprime quelques idées sur le rapport entre la justice à l'égard de soi, la vengeance contre soi, et l'ascèse, dans lesquelles on peut voir déjà une anticipation sur des idées de la troisième période. Il écrit notamment : « La connaissance de soi est le fruit de la justice envers soi ; et la justice est au fond un sentiment de vengeance. Lorsque quelqu'un a suffisamment souffert de lui-même, quand il s'est suffisamment blessé lui-même, par ses péchés — il commence à éprouver à l'égard de lui-même le sentiment de vengeance : il en résulte une analyse pénétrante de soi ainsi que le mépris de soi, qui en est le résultat. Chez certaines gens même *l'ascèse,* c'est-à-dire la *vengeance* perpétrée *sur soi* par des actes

(239) Ernst JÜNEMANN, *Friedrich Nietzsche. Ein Stück Juden- und Irren-Frage,* dans : H. REINHARDT, *Dühring und Nietzsche,* p. 13.
(240) *Ibid.,* p. 7.
(241) *Ibid.,* p. 39.

qui ont pour origine le dégoût et la haine (242). » Une chose paraît certaine : ou bien Nietzsche a découvert chez Dühring l'idée du rapport entre la vengeance et la morale, ou bien il la possédait déjà avant sa lecture de Dühring et la trouva ainsi confirmée. 2) Dans sa biographie de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche cite Fritz Kögel qui relate qu'en 1875 le philosophe s'est proposé de faire une révision de ses idées philosophiques fondamentales et que, à cette fin, il a eu l'intention d'« étudier Dühring en tant que essai de se débarrasser de Schopenhauer et de voir ce qui m'est cher chez Schopenhauer et ce qui ne l'est pas (243). » Il nous faut effectivement reconnaître qu'on ne saurait imaginer affirmation plus contraire à Schopenhauer que celle que la morale est le produit du ressentiment. 3) Au cours de la troisième période, Nietzsche appelle Dühring un « anarchiste » (244) et un « apôtre de la vengeance » (245). Il prétend aussi qu'un « ordre juridique » répondant « au cliché communiste de Dühring » est « un principe *hostile à la vie* » (246). On voit donc à quoi nous aboutissons : Nietzsche a emprunté à Dühring des idées qu'il retourne finalement contre lui. Il a procédé d'une manière analogue avec Schopenhauer (247).

Nous aurions ainsi passé en revue les différentes phases importantes du « soulèvement des esclaves dans la morale » tel que, selon Nietzsche, celui-ci se serait produit, d'abord dans le peuple juif, ensuite tout au long de l'histoire du christianisme et, finalement, dans les mouvements politiques

(242) NIETZSCHE, *Betrachtung im Anschluß an die Lektüre von Dührings « Wert des Lebens »*, Posth., G.A., X, p. 492.
(243) Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, tome I : *Der junge Nietzsche*, p. 387. — Cf. aussi Carl Albrecht BERNOULLI, *op. cit.*, I, p. 158.
(244) P.B.M., § 204.
(245) G.M., *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 14.
(246) *Ibid.*, *La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 11.
(247) Georg BRANDES parle lui aussi du rapport de Nietzsche à Dühring. Seulement, il commet, selon nous, la faute d'insister trop sur des raisons personnelles qui auraient incité le philosophe à détester Dühring. Brandes est d'avis que Nietzsche n'a eu que deux rivaux : Eduard von Hartmann et Dühring. En ce qui concerne Dühring, il écrit : « Dans sa lutte contre le pessimisme, Nietzsche eut (...) comme précurseur Eugen Dühring (surtout en ce qui concerne " Der Wert des Lebens " de celui-ci), et ce fait semble lui avoir inspiré un tel ressentiment, voire une telle rage que, tantôt ouvertement tantôt d'une manière sournoise, il accuse cet auteur de le singer » (*Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*, p. 89). Nous trouvons Brandes bien superficiel et nous sommes d'avis que les raisons qui ont incité Nietzsche à rejeter Dühring sont autrement profondes et non sans rapport avec l'ensemble de sa philosophie.

modernes qui, tout en abjurant le christianisme, en auraient conservé la part la plus essentielle. Partout les estimations morales auraient véritablement été à l'avant-plan. Encore dans *Ecce homo*, Nietzsche dit : « (...) les maîtres, les meneurs de l'humanité, y compris tous les théologiens, étaient tous aussi des décadents : c'est ce qui explique qu'ils aient détrôné les vraies valeurs pour les remplacer par des valeurs hostiles à la vie, c'est ce qui explique la morale... *Définition de la morale* : la morale — l'idiosyncrasie de décadents, guidés par l'intention cachée de *se venger de la vie*, intention d'ailleurs couronnée de succès (248). » Ces paroles, il est vrai, ne s'accordent pas tout à fait avec les passages de *Par-delà bien et mal* où il est dit clairement que, en principe, le « peuple sacerdotal » des Juifs n'était pas en lui-même dégénéré, mais s'appuyait seulement sur les décadents dans son aspiration à la puissance. Cette plus grande généralisation est typique pour *Ecce homo*. Elle est expliquée du fait que, vers la fin, Nietzsche a élargi la notion de « décadence » en appliquant ce terme également à toutes les forces dont les décadents bénéficient, donc notamment aussi au ressentiment. Il associe tellement la « décadence » au ressentiment qu'il va jusqu'à se demander même si l'ironie de Socrate n'était pas une expression de « ressentiment populaire » (249).

Le ressentiment serait donc la force qui anime le nihilisme occidental, mais non pas le nihilisme en général, vu que le bouddhisme serait libre de ressentiment. Si maintenant Nietzsche entend être le fondateur d'un courant opposé au nihilisme européen, il devra avant tout prouver qu'il est parfaitement au-dessus du ressentiment. Or, sa critique si véhémente du christianisme et de la philosophie occidentale pourrait lui faire encourir le reproche d'être lui-même, du moins en partie, un homme du ressentiment. Cette difficulté sera pourtant surmontée du fait que le philosophe développe au cours de cette période une conception de la vie que nous nommerons « théodicée dionysienne ». Nietzsche voudra en fin de compte être celui qui approuve tout ce que la vie produit, même l'idéal opposé, étant donné que la vie comporte à la fois la croissance et le dépérissement, et que, pour cette raison, les phénomènes de la « décadence » remplissent une fonction indispensable. Il manifestera ainsi sa fidélité au

(248) E.H., *Pourquoi je suis une fatalité*, § 7.
(249) C.I., *Le problème de Socrate*, § 7.

dieu Dionysos. Et par là il retournera précisément à son point de départ, à l'affirmation dionysienne de toute vie, exprimée déjà dans *La naissance de la tragédie.*

b) *Le « changement de direction » du ressentiment : le sentiment de culpabilité et l'ascèse*

Nietzsche présente le christianisme comme une pratique dans laquelle les souffrances engendrent constamment d'autres souffrances. Le chrétien serait un être qui ne souffre pas seulement de sa faiblesse et de ses défaillances, mais il aurait à subir aussi les douleurs du sentiment de culpabilité ainsi que les privations de l'ascèse.

Dans *La généalogie de la morale,* le philosophe expose longuement une genèse du sentiment de culpabilité. Il prétend que la « culpabilité » (Schuld) a son origine dans la notion matérielle de « dettes » (Schulden) et repose ainsi primitivement sur la relation entre créancier et débiteur (250). Dans ce sens, un homme est donc « coupable » au cas où il a des dettes. S'il n'est pas à même de les payer, on l'oblige à donner satisfaction au créancier d'une autre manière. C'est ici que se situe, selon Nietzsche, l'origine de la relation entre la faute et la souffrance. S'il n'est pas fait de remboursement, le créancier obtient en effet le droit de faire souffrir son débiteur. Il lui appartient alors d'exercer sa cruauté sur lui et de savourer ainsi le plaisir du sentiment de puissance qui lui est ainsi conféré. Le débiteur paye du fait qu'il souffre. Nous lisons : « (...) comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des " dettes " ? Parce que *faire* souffrir donnait un très grand plaisir et que celui qui avait subi le dommage et ses désagréments obtenait en échange une extraordinaire contre-jouissance : *faire* souffrir, — véritable *fête,* (...) (251). »

Cependant, l'idée que la punition représentait une sorte de fête dans l'histoire ancienne de l'humanité ne doit « nullement apporter de l'eau au moulin dissonant et grinçant de nos pessimistes dégoûtés de la vie » (252). Ici, l'allusion à Schopenhauer ne peut échapper à personne. Et Nietzsche de continuer : « Aujourd'hui où l'on ne cesse d'avancer la

(250) La traduction française est incapable de rendre la parenté verbale entre « Schuld » (faute, culpabilité) et « Schulden » (dettes).
(251) G.M., *La « faute », la « mauvaise conscience »,* § 6.
(252) *Ibid.,* § 7.

souffrance comme le premier des arguments *contre* l'existence, comme son point d'interrogation le plus grave, on ferait bien de se rappeler les temps où l'on en jugeait à l'inverse, parce qu'on ne voulait pas renoncer à *faire* souffrir et qu'on y voyait un charme de premier ordre, un véritable encouragement à vivre (253). » A défaut de remboursement, le débiteur est donc obligé de donner à son créancier l'occasion de lui infliger des souffrances et de se repaître de ses douleurs. Avoir des dettes signifie donc qu'il faut s'attendre à être puni, à être supplicié.

Ensuite, Nietzsche considère qu'« en prenant les anciens temps comme référence (...) on voit que la communauté elle aussi est avec ses membres dans ce rapport fondamental qui est celui de créancier à débiteur (254). » Si donc quelqu'un a causé un dommage à la communauté, dans le cas d'un crime par exemple, cela signifie qu'il n'a pas rempli ses obligations envers elle. Il a pour ainsi dire rompu le contrat, il a fait des dettes dont il ne peut s'acquitter qu'en offrant à ses prochains le plaisir de prononcer une peine contre lui. Celle-ci est alors appliquée de la manière la plus impitoyable et la plus cruelle, permettant à tous les membres de la communauté de jouir du sentiment de puissance vis-à-vis du criminel.

D'autre part, le philosophe estime que la relation entre le débiteur et son créancier a trouvé un nouvel avatar dans « la relation entre les *vivants* et leurs *ancêtres* » (255). On est convaincu que la génération des vivants n'existe que grâce aux réalisations et aux sacrifices des ancêtres. On pense donc avoir une dette envers les ancêtres, une dette qui augmente dans la mesure où la génération devient plus puissante et plus victorieuse. Car l'accroissement de la puissance laisse penser que les ancêtres, qui continuent d'exister sous forme d'esprits, ont augmenté leur aide. Il s'ensuit logiquement que la peur à l'égard des aïeux s'accroît aussi. « Imaginons, dit Nietzzche, cette logique grossière poussée à l'extrême : animée d'une peur croissante, l'imagination devra finir par donner aux ancêtres des races *les plus puissantes* des proportions gigantesques et par les repousser dans les ténèbres d'une dimension divine, inquiétante et inconcevable : l'ancêtre finit par prendre le visage d'un *dieu* (256). » Il pourrait s'agir là de l'origine

(253) *Ibid.*
(254) *Ibid.,* § 9.
(255) *Ibid.,* § 19.
(256) *Ibid.*

de la croyance aux dieux. Selon cette hypothèse, les dieux seraient donc nés de la peur.

Le sentiment d'avoir des dettes envers les dieux augmente par conséquent en fonction de la peur à l'égard de la puissance des dieux. Et cette puissance est évaluée d'après le sentiment que la race en question a de sa propre puissance. La formation d'empires universels fait aboutir ainsi à la représentation de divinités universelles. Finalement on en arrive au monothéisme. La conséquence, Nietzsche la présente comme suit : « L'avènement du dieu chrétien, le plus haut degré de divinité atteint jusqu'ici, a porté aussi à son plus haut degré le sentiment de la dette sur terre (257). »

Or, il serait maintenant logique que les progrès de l'athéisme délivrent l'humanité du sentiment de la dette. Si on ne croit plus à l'existence du « créancier », il devient finalement absurde de se sentir comme « débiteur ». Malheureusement, l'interprétation morale des notions de « dette » et de « devoir » a rendu impossible une telle évolution. Cette interprétation est l'œuvre des « prêtres ascétiques ».

A présent, le sentiment de la dette, devenu sentiment de culpabilité se retourne d'abord contre le « débiteur ». Chez celui-ci, la mauvaise conscience croît comme un polype, « jusqu'à ce qu'enfin l'impossibilité de s'acquitter de la dette engendre l'idée de l'impossibilité d'expier, de l'impossibilité du rachat (idée du " *châtiment éternel* ") (258). » Ensuite, ce même sentiment se retourne aussi contre le « créancier », « envisagé soit comme la causa prima de l'homme, le commencement du genre humain, son ancêtre, désormais frappé d'anathème (" Adam ", " péché originel ", " non-liberté de la volonté "), soit comme la nature du sein de laquelle l'homme est sorti et dans laquelle on place désormais le principe du mal (" diabolisation de la nature "), ou comme l'existence en général qui *n'a plus de valeur en soi* (éloignement nihiliste à son endroit, aspiration au néant ou aspiration à son " contraire ", à un être-autre, bouddhisme et doctrines apparentées) — jusqu'à ce que nous nous trouvions soudain devant l'expédient paradoxal et atroce qui a soulagé pour un temps l'humanité martyrisée, ce coup de génie du *christianisme* : Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme, Dieu se faisant payer lui-même par lui-même, Dieu comme

(257) *Ibid.*, § 20.
(258) *Ibid.*, § 21.

seul capable de racheter l'homme de ce dont l'homme lui-même est devenu incapable de se racheter — le *créancier* se sacrifiant pour son débiteur, par *amour* (est-ce croyable ? —), par amour de son débiteur (259) !... »

A nouveau, nous ressentons clairement l'influence de Schopenhauer. Selon Schopenhauer, la structure fondamentale de l'Etre, l'essence du monde, est d'ordre moral. Dans sa théorie de l'« éternelle justice », qu'il oppose à la « justice temporelle », il montre que la souffrance, qui, selon lui, est la caractéristique ontologique fondamentale, résulte de la faute et que la quantité des souffrances dans le monde équivaut à celle des fautes. La « justice éternelle » fait partie de l'essence même du monde : le forfait et la punition sont pour elle si intimement liés qu'ils ne font qu'un. L'objectité de l'unique vouloir-vivre est le monde dans sa totalité et dans chacune de ses parties. La volonté est libre, toute-puissante. « Dans chaque chose, la volonté apparaît, avec la détermination qu'elle se donne d'elle-même et hors du temps. Le monde n'est que son miroir ; toutes les limitations, toutes les souffrances, toutes les douleurs qu'il enferme, ne sont qu'une traduction de ce qu'elle veut, ne sont que ce qu'elle veut (260). » Chaque être porte en lui tout ce qui existe, la volonté universelle, responsable de l'existence et par rapport à laquelle l'existence n'est qu'un miroir. Cette idée métaphysique fondamentale amène Schopenhauer à prétendre que la quantité des souffrances dans le monde est exactement la même que la quantité de fautes. « Voulez-vous savoir, dit-il, ce que valent, au sens moral du mot, les hommes, pris en général et d'ensemble ? Considérez leur destinée, d'ensemble et en général. Cette destinée, la voici : besoin, misère, plaintes, douleur, mort. C'est que l'éternelle justice veille ; si, pris en masse, ils ne valaient pas si peu, leur destinée moyenne ne serait pas si affreuse. C'est dans ce sens que nous pouvons dire : le tribunal de l'univers, c'est l'univers même. S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux, toutes les souffrances du monde ; et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement (261). » Il s'agit là d'une connaissance qui est refusée à l'homme aussi longtemps qu'il est prisonnier du principe d'individuation, lequel l'empêche de reconnaître

(259) *Ibid.*
(260) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 63, p. 415.
(261) *Ibid.*, pp. 415 sq.

l'essence des choses. Trompé par le voile de Maya, il ne reconnaît pas que la méchanceté, c.-à-d. la provocation de souffrances chez autrui, et le mal, c.-à-d. les souffrances qu'un individu endure lui-même, ne sont que deux aspects différents de l'apparition de l'unique vouloir-vivre. Car, en soi, le malfaiteur et sa victime ne font qu'un.

Or, celui qui est parvenu à la connaissance métaphysique que la volonté constitue l'en-soi de tous les phénomènes, reconnaît « que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence, qu'elle n'atteint point la chose en soi, que celle-ci, la volonté, est à la fois vivante chez tous deux ; seulement, dupée par l'entendement, son serviteur naturel, cette volonté se méconnaît elle-même ; dans l'*un* des individus qui la manifestent, elle cherche un accroissement de son bien-être, et en même temps chez l'*autre* elle produit une cuisante souffrance ; dans sa violence, elle enfonce en sa propre chair ses dents, sans voir que c'est encore elle qu'elle déchire ; et par là, grâce à l'individuation, elle met au jour cette hostilité intérieure qu'elle porte dans son essence. Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celui-ci en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté. Si leurs yeux se dessillaient, ils verraient ceci : le tortureur reconnaîtrait qu'il vit lui-même au fond de quiconque, dans ce vaste univers, souffre quelque torture, sans pouvoir comprendre — bien qu'il se le demande, s'il est doué de raison — pourquoi il a été appelé à une existence pleine de misères qu'il ne savait pas avoir méritées. Et de son côté, la victime verrait que tout ce qui se déploie ou a été déployé de malice dans l'univers sort de cette volonté en qui elle puise *elle* aussi sa substance, dont elle est *elle-même* une manifestation ; elle verrait qu'étant une telle manifestation, étant une affirmation de la volonté, elle a assumé sur elle toute souffrance qui peut être le résultat d'une volonté de vivre, et que si elle souffre, c'est avec justice, tant qu'elle est identique à cette volonté (262). »

Chaque individu est par conséquent coupable de tous les forfaits qui sont perpétrés de par le monde. Il se rend coupable du moment qu'il accède à l'existence, et sa vie constitue l'expiation de son crime. Schopenhauer cite le poète espagnol Calderon qui écrit : « Car le grand crime / De l'homme, c'est

(262) *Ibid.*, pp. 418 sq.

d'être né », et il commente : « D'ailleurs, dans ses vers, Calderon n'a fait que traduire le dogme chrétien du péché originel (263). » La souffrance inhérente à l'existence humaine prend ainsi tous les aspects d'un châtiment.

L'homme naît donc coupable ! Schopenhauer écrit : « Cette culpabilité que l'homme apporte au monde dès sa naissance ne peut paraître absurde qu'à celui qui le tient pour sorti à l'instant même du néant et créé par une main étrangère (264). » En réalité, l'homme n'est qu'une des innombrables objectivations de la volonté une et universelle. A la suite de la faute qui provient de cette volonté, il « reste, à juste titre, malgré toutes les vertus qu'il a pratiquées, en proie aux douleurs physiques et morales, il n'est donc *pas* heureux. (...) Saint *Paul* (Rom., III, 21 et suiv.), saint *Augustin* et *Luther* enseignent que les œuvres ne justifient pas, que nous sommes pécheurs par essence et que nous le restons : le fondement dernier de cette doctrine, c'est que operari sequitur esse (l'action découle de l'être), et qu'alors, pour agir comme nous le devrions, il nous faudrait être ce que nous devrions être. Mais alors nous n'aurions pas besoin d'une *rédemption* qui nous rachetât de notre état actuel, telle que non seulement le christianisme, mais encore le brahmanisme et le bouddhisme (sous le nom que les Anglais traduisent par final emancipation) nous en représentent comme le but suprême : c'est-à-dire que nous n'aurions pas besoin de revêtir une forme tout autre, opposée même à notre forme actuelle (265). »

En plusieurs points du texte si important de *La généalogie de la morale* que nous avons cité, l'influence de Schopenhauer se manifeste d'une manière tout à fait directe. D'abord, Schopenhauer, dans l'extrait du deuxième volume du *Monde comme volonté et comme représentation* reproduit ci-dessus, prétend que, étant donné que nous ne sommes pas ce que nous devrions être, nous éprouvons le besoin d'une rédemption, c.-à-d. de revêtir « une forme tout autre » (etwas ganz anderes). Nietzsche, de son côté, parle d'une « aspiration (...) à un être-autre » (Verlangen in ein Anders-sein), du moment que l'homme, en proie au sentiment de la dette, s'en prend à la nature. Il y a un deuxième point, encore plus important. Nous avons vu que, pour étayer sa doctrine, Schopenhauer

(263) *Ibid.*, p. 419.
(264) SCHOPENHAUER, M.V.R., II, chap. 48, p. 692.
(265) *Ibid.*, p. 693.

cite Luther, Augustin et Paul. Or, nous avons pu constater, surtout en rapport avec le « soulèvement des esclaves dans la morale », que Nietzsche s'acharne véritablement contre Paul et Luther et qu'il critique aussi Augustin. Entre ces trois personnalités, il a découvert une analogie profonde.

D'autre part, il est hautement significatif que ce passage de *La généalogie de la morale* mette particulièrement l'accent sur le « péché originel », la « non-liberté de la volonté » et la « diabolisation de la nature ». Il faut savoir que Schopenhauer était d'avis que ses idées sur le rapport entre la faute et la souffrance ainsi que sur l'absence de liberté individuelle étaient contenues, sous des formulations théologiques, dans la doctrine luthérienne du péché originel. Selon Schopenhauer, seule la « chose en soi », la volonté universelle, est libre. Cette liberté ne se manifeste pas, chez l'homme, de manière directe avant que la volonté, « parvenue à la connaissance de sa nature en soi, n'ait tiré de cette connaissance un *calmant* et ne se soit par là même soustraite à l'action des *motifs*, action qui ressortit à un autre mode de connaissance où les objets ne sont que des phénomènes (266). » Cette manifestation directe de la liberté inhérente à la volonté universelle serait « ce que les mystiques chrétiens appellent *grâce efficace et régénération* » (267). Pour Schopenhauer, il s'agit là de la négation du vouloir-vivre, c.-à-d. de l'auto-destruction de la volonté qu'il appelle aussi « rédemption » (Erlösung). Celle-ci est exclusivement l'œuvre de la volonté universelle. Elle « ne peut être réalisée de force, ni de propos délibéré » par l'individu humain. Schopenhauer prétend qu'elle « se produit subitement et comme par un choc venu du dehors (268). » Pour cette raison, l'Eglise y aurait vu l'effet d'une grâce provenant de Dieu.

Schopenhauer souligne que saint Augustin a enseigné lui aussi que la volonté humaine est dépourvue de liberté. Il est d'avis que Luther confirme cette doctrine lorsqu'il prétend que ce qui procure à l'homme le salut, ce ne sont pas les œuvres, mais uniquement la foi, et que cette foi ne naît pas de propos délibéré ni d'un libre arbitre, mais seulement sous l'effet de la grâce. « Les œuvres, écrit Schopenhauer, l'observation de la loi en tant que loi, ne peuvent jamais nous sauver, parce qu'il n'y a jamais là qu'une action réglée sur

(266) SCHOPENHAUER, M.V.R., I, § 70, p. 478.
(267) *Ibid.*
(268) *Ibid.*

les motifs. Selon *Luther* (De libertate christiana), dès que la foi est entrée en nous, les bonnes œuvres en découlent spontanément, à titre de symptômes et de fruits de la foi elle-même ; mais elles ne sont nullement une marque de notre mérite ; elles ne nous justifient point ; elles ne nous donnent aucun droit à la récompense ; elles se produisent spontanément et gratuitement (269). »

Un dernier point dans le passage en question de *La généalogie de la morale* doit retenir notre attention. Nietzsche y parle d'Adam comme de l'« aïeul », couvert de malédiction à la suite du développement du sentiment de culpabilité chez l'homme. Or, il faut signaler que, selon Schopenhauer, la doctrine chrétienne aurait représenté symboliquement la nature et l'affirmation du vouloir-vivre dans la figure d'Adam, tandis qu'elle aurait fait du Christ le symbole de la grâce, c.-à-d. de la négation du vouloir-vivre, de la rédemption. « En définitive, écrit Schopenhauer, la doctrine du péché originel (affirmation de la volonté) et de la rédemption (négation de la volonté) est la vérité capitale qui forme, pour ainsi dire, le noyau du christianisme (270). »

Il est sans doute permis de conclure que, dans ce passage de *La généalogie de la morale*, Nietzsche parle plus de Schopenhauer que du christianisme luthérien. Or, il ne faut pas ignorer que, dans son moralisme absolu, Schopenhauer va bien plus loin que Luther, ce qui est dû surtout au fait que son interprétation du christianisme est fortement marquée aussi par l'influence bouddhiste. Il pense que les « œuvres » sont mauvaises en elles-mêmes, du fait qu'elles découlent de désirs et que les désirs impliquent par nature la culpabilité. La rédemption ne peut par conséquent résider que dans la cessation du vouloir. Heinrich Hasse écrit dans son excellente analyse du thème de la rédemption chez Schopenhauer et Nietzsche : « Le vouloir et les désirs représentent eux-mêmes quelque chose de contraire aux normes ; ce n'est pas seulement au moment précis où ils provoquent des malheurs qu'ils commencent à être " méchants ", mais ils sont criminels et condamnables déjà depuis leur origine et par essence. Le vouloir et les désirs sont incorrigibles comme tels et dans leur racine ; leur " correction " ne saurait con-

(269) *Ibid.*, pp. 482 sq.
(270) *Ibid.*, p. 480.

sister que dans — la fin de leur existence (271) ! » On ne manquera pas de reconnaître qu'une telle conception du salut ne peut pratiquement plus être appelée chrétienne, même si le christianisme, en particulier le protestantisme, renferme des tendances qui y sont apparentées. Or, faut-il rappeler ici que, dans le christianisme, il n'est pas question d'une destruction de la volonté. Et, même si, dans le luthéranisme, les « œuvres » n'ont aucune fonction en vue du salut, il convient de bien mettre en évidence que, d'après les catholiques, en revanche, le salut est le résultat non pas d'une destruction de la volonté, mais de sa réforme.

On peut évidemment regretter que l'image que Nietzsche s'est faite du christianisme, ait été si fortement marquée par la philosophie de Schopenhauer. D'après Schopenhauer, le vouloir et les désirs représentent « quelque chose de contraire aux normes » parce qu'ils engendrent nécessairement la faute et les souffrances. Schopenhauer prétend que la vie humaine « a le caractère d'un crime que l'homme aurait commis et dont sa vie constituerait elle-même l'expiation. Et il en est de même, dit-il, pour l'aspect global du monde en général : la volonté dans son ensemble, en tant que principe universel métacosmique, s'est " égarée " en sombrant " dans la corruption de son état actuel ", c'est-à-dire dans son objectivation qu'est le " monde " ; ce dernier est aussi quelque chose qui ne devrait pas être (272). » Heinrich Hasse conclut : « Ainsi la doctrine du péché originel et de la possibilité chrétienne de salut est surpassée ici dans un double sens et d'une manière colossale (273). »

Dans le *Zarathoustra*, Nietzsche présente la doctrine schopenhauérienne de la rédemption comme le fruit du ressentiment : « *L'esprit de vengeance* : mes amis, voilà ce qui fut jusqu'à présent la meilleure réflexion des hommes ; et où il y avait souffrance, il devait toujours y avoir châtiment. / " Châtiment " en effet, tel est le nom que la vengeance se donne à elle-même : d'un mot menteur elle se fait hypocritement une bonne conscience. / Et puisqu'il y a souffrance chez le voulant lui-même, du fait que le passé échappe à son vouloir, — ainsi le vouloir lui-même et toute vie devaient être — châtiment ! / Et voici qu'un nuage après l'autre

(271) Heinrich Hasse, *Das Problem der Erlösung bei Schopenhauer und Nietzsche*, p. 109.
(272) *Ibid.*, p. 110.
(273) *Ibid.*

s'est amassé sur l'esprit : jusqu'à ce que finalement la folie prêchât : " Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer ! " / " Et cela même est justice, cette loi du temps qui lui impose de dévorer ses enfants ! " : ainsi prêchait la folie. / " Les choses sont disposées en ordre, selon la morale, d'après le droit et le châtiment. Ah ! où est ce qui délivre du cours des choses et de la punition qu'est ' l'existence ' ? " Ainsi prêchait la folie. / " Peut-il y avoir rédemption s'il existe un droit éternel ? Ah ! Le rocher ' ce fut ' est immuable : il faut aussi que tous les châtiments soient éternels ! " Ainsi prêchait la folie. / " Aucun acte ne peut être anéanti : comment le châtiment pourrait-il en faire un acte non accompli ? Ceci, oui, ceci est ce qu'il y a d'éternel dans le châtiment qu'est ' l'existence ', à savoir que, en toute éternité aussi, l'existence sera encore obligatoirement acte et faute !" / " A moins que la volonté ne finisse par se délivrer elle-même et que le vouloir ne devienne non-vouloir — " : mais vous connaissez, mes frères, cette fable que chante la folie (274) ! » Pour expliquer les idées de Schopenhauer sur la rédemption, Nietzsche introduit ici un facteur psychologique d'une grande importance : le vouloir souffre du fait qu'il ne peut revenir en arrière, qu'il n'est pas à même d'effacer ce qui est fait. Or, cette souffrance réclame vengeance, et ce désir de se venger se concrétise dans la doctrine affirmant que toute existence repose sur une faute et que seule la négation du vouloir-vivre est à même de nous délivrer de cette faute.

Or, les chrétiens comprennent-ils vraiment la rédemption de la même manière que Schopenhauer ? Evidemment non ! Il faut dire à nouveau qu'il est bien regrettable que Nietzsche n'ait pas fait ici de différence. Les conséquences pour sa critique des valeurs chrétiennes en ont été tout à fait néfastes.

Mais, revenons au sentiment relatif à la dette ! Selon Nietzsche, il a été métamorphosé en un sentiment de culpabilité à la suite de l'interprétation morale que les « prêtres ascétiques » en ont donné. En lui-même, le sentiment de la dette est amoral : il est la simple résultante naturelle de relations inter-individuelles et sociales. Or, pour comprendre cette transformation, il faut se référer en plus à l'analyse généalogique que Nietzsche fait du phénomène qu'il appelle la mauvaise conscience.

(274) Z., *De la rédemption.*

La mauvaise conscience eût été elle aussi tout d'abord un phénomène sans aucune signification morale. Selon Nietzsche, elle est essentiellement une agression de l'individu contre lui-même, devenue nécessaire à partir du moment où les hommes se mirent à vivre en société. A partir de ce moment, la contrainte sociale empêchait, chez l'individu, l'instinct de cruauté de se décharger vers le dehors, le forçant ainsi à se replier vers l'intérieur. Cette cruauté envers soi-même est ce que Nietzsche entend essentiellement par la mauvaise conscience.

D'après Nietzsche, l'interprétation morale des « prêtres ascétiques » a donc exploité à la fois deux phénomènes psychologiques naturels relevant de la vie en société, opérant même entre eux une jonction, à savoir le sentiment de la dette et l'agression contre soi causée par l'ordre social. L'agression de l'individu contre lui-même se concrétise alors dans le fait qu'il se considère comme le « débiteur » qui, à cause de ses péchés, a contracté envers Dieu une dette dont il est totalement incapable de s'acquitter.

Pour expliquer la mauvaise conscience, Nietzsche insiste donc sur la mutation qui s'est produite chez les hommes du moment qu'ils ont commencé à vivre en « troupeau », c.-à-d. en société. « La mauvaise conscience, dit-il, est à mes yeux une maladie grave, suite inévitable de la pression qu'a exercée sur l'homme le changement le plus profond de tous ceux qu'il ait jamais vécus, ce changement qui s'est produit lorsque l'homme s'est vu pris dans la contrainte de la société et de la paix. » Les instincts qui désormais n'étaient plus autorisés à se libérer vers le dehors, se retournèrent vers le dedans. C'est ainsi que fut réalisée « *l'intériorisation* de l'homme » (275). Le philosophe est d'avis qu'il s'agit là du commencement d'une évolution qui a aboutit finalement à ce que nous appelons l'« âme ». Son importance est fonction à la fois de la force des instincts en présence et de la vigueur avec laquelle ils sont réprimés par la réglementation sociale.

Puisque la société interdit à ses membres de se montrer cruels entre eux, chaque individu finit par retourner sa cruauté contre lui-même. Il devient de ce fait le bourreau de lui-même et continue ainsi de tirer jouissance de la cruauté. Cet instinct de cruauté, Nietzsche l'appelle aussi « instinct de liberté » : il s'agit de la liberté de se montrer cruel envers

(275) G.M., *La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 16.

autrui, interdite à l'homme vivant en société. La mauvaise conscience est l'intinct de liberté — « (...) le même *instinct de liberté*, dit Nietzsche, (ou, pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) » (276) —, qui, retenu captif à l'intérieur de l'individu, ne peut finalement plus se déchaîner que contre celui-ci.

La mauvaise conscience est présentée aussi comme le fruit d'une énergie capable d'engendrer des actes très divers. Ainsi par exemple, chez les grands dirigeants des peuples, elle se manifesterait vers le dehors dans la création et l'organisation d'Etats, lesquelles sont comparées par Nietzsche à l'activité artistique. Par contre, tournée vers le dedans, elle conduirait vers la torture de soi. Grâce à l'interprétation morale fournie par les « prêtres ascétiques », elle deviendrait alors la conscience morale et engendrerait aussi les pratiques ascétiques. Or, la mauvaise conscience et les pratiques ascétiques, malgré les atroces souffrances qu'elles impliquent, ne seraient pas entièrement exemptes de beauté, ainsi que nous le prouve le passage suivant de *La généalogie de la morale* : « Cette secrète violation de soi-même, cette cruauté d'artiste, ce plaisir de se donner à soi-même une forme comme on ferait d'une matière difficile, récalcitrante, souffrante, de se marquer au fer d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'un nom, ce travail inquiétant et effroyablement voluptueux d'une âme volontairement en désaccord avec elle-même, qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette " mauvaise conscience " *active*, véritable matrice de phénomènes idéaux et imaginaires, a fini par produire au grand jour une foison d'affirmations et de beautés nouvelles et étranges et peut-être, pour la première fois, *la* beauté *elle-même*... (...) Du moins une telle indication rendra-t-elle moins énigmatique cette énigme : savoir dans quelle mesure des concepts contradictoires comme ceux de *désintéressement*, d'*oubli de soi-même*, de *sacrifice de soi* renferment un idéal, une beauté (...) (277). »

Or, Nietzsche considère que la mauvaise conscience n'est devenue véritablement un fléau terrible qu'à partir du

(276) *Ibid.*, § 18.

(277) *Ibid.* — Il est caractéristique pour *La généalogie de la morale* que Nietzsche y admet au moins la possibilité de découvrir dans les pratiques ascétiques « un idéal, une beauté ». Sur ce point, les œuvres ultérieures seront beaucoup plus négatives.

moment où les « prêtres ascétiques » lui conférèrent une signification morale. Grâce à la transformation du sentiment relatif à la dette en un sentiment moral de culpabilité, l'agression de l'individu contre lui-même, née de la contrainte sociale, pouvait prendre des dimensions insoupçonnées. Cette même cruauté contre soi-même se manifesterait également dans les pratiques ascétiques. Nietzsche rattache à la mauvaise conscience aussi tout l'idéal altruiste. Il écrit que « seule la mauvaise conscience, seule la volonté de se maltraiter soi-même, fournit la condition première permettant de fixer la *valeur* du non-égoïsme (278). »

La même cruauté serait aussi à l'origine de cette image chrétienne de Dieu diamétralement opposée aux instincts naturels. La cruauté envers soi aurait engendré le sentiment que la nature humaine est pleine de défauts, qu'elle est constamment défaillante vis-à-vis de Dieu. L'auteur prétend que l'homme « saisit en " Dieu " ce qu'il peut trouver de plus opposé à ses véritables et irrémissibles instincts animaux, il réinterprète ces instincts animaux comme une dette envers Dieu (comme hostilité, rébellion, révolte contre le " maître ", le " père ", l'ancêtre et le principe du monde), il se place dans la tension de l'antithèse entre " Dieu " et " Diable ", le non qu'il se dit à lui-même, à la nature, à la spontanéité, à la réalité de son être, devient, lorsqu'il le fait jaillir hors de lui-même, un oui, quelque chose d'existant, de corporel, de réel, Dieu, sainteté de Dieu, judicature de Dieu, exécution des hautes œuvres de Dieu, au-delà, éternité, martyre sans fin, enfer, châtiment et dette incommensurables (279). »

Mais, dans la théorie de Nietzsche, le sentiment de culpabilité et les pratiques ascétiques impliquent encore un autre aspect capital. Il ne faut pas perdre de vue en effet que, aux yeux de l'auteur, le chrétien est un décadent, un homme malade. Il souffre donc de mille manières à cause de sa faiblesse, et, quand il se compare aux « autres », aux forts, aux puissants, il ressent un profond désir de vengeance. Le chrétien est un homme du ressentiment. Le ressentiment a pour but essentiel de calmer ses souffrances. Nietzsche reconnaît en cela la « cause physiologique » du ressentiment. Il écrit : « (...) car la décharge des passions est, pour celui qui souffre, la meilleure façon de chercher un soulagement, un *engourdissement*, c'est là le narcotique qu'il recherche inconsciemment contre toute espèce de tourment. Voilà, à mon sens, où se trouve la seule véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance et de tout ce qui leur est apparenté, à savoir dans le désir d'*étourdir la douleur par la passion* (280). » On veut ainsi « *étourdir* une douleur torturante, secrète et qui devient intolérable, et la chasser momentanément au moins de la conscience (...) (281). »

Chez le chrétien, la décharge du ressentiment répondrait par conséquent à un profond besoin vital. Mais il est évident qu'elle ne peut se produire que lorsqu'il lui est possible de s'attaquer au vrai responsable de ses misères. Or, les « prêtres ascétiques » montrent qu'en fait il n'y a pas d'autre responsable que lui-même. « (...) *c'est toi-même*, disent-ils, *et toi seulement qui es coupable de toi* (282) ! » Ainsi a lieu la fusion entre la mauvaise conscience, le sentiment de la dette et le ressentiment du chrétien.

Ce sentiment de culpabilité du chrétien, de même que les pratiques ascétiques qui y sont rattachées, constituent ainsi ce que le philosophe appelle le « changement de direction » du ressentiment. La décharge du ressentiment n'a plus lieu vers l'extérieur, mais seulement à l'intérieur même de l'individu. Les « prêtres ascétiques » ont réussi ainsi un véritable tour de force, dans le but de protéger le « troupeau » des accablés. Car il fallait les protéger contre les terribles risques que comporte un état affectif aussi explosif que le ressentiment. Si la décharge avait eu lieu contre les puissants, les faibles auraient risqué d'être écrasés par ceux-ci. D'un autre côté, il fallait éviter aussi que les faibles s'attaquent les uns aux autres et compromettent de cette manière-là l'existence du « troupeau ». C'est pourquoi les « prêtres ascétiques » ont inculqué à l'individu qu'il est le seul responsable de tous ses maux. Le succès de ce « changement de direction » du ressentiment est complété par les jugements moraux qui font des puissants les « méchants ». Les prêtres protègent leur « troupeau » contre l'envie à l'égard des bien-portants, en couvrant ceux-ci de mépris.

Ce « changement de direction » du ressentiment apparaît ainsi comme un véritable remède. Or, l'auteur insiste sur le

(278) *Ibid.*
(279) *Ibid.*, § 22.

(280) *Ibid.*, *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 15.
(281) *Ibid.*
(282) *Ibid.*

caractère ambivalent de celui-ci. Il s'agit d'un remède qui ne fait que calmer les douleurs, sans jamais s'attaquer aux vraies racines du mal. Nietzsche juge que le prêtre « ne combat que la douleur elle-même, le malaise du patient, *non* leur cause, *non* le véritable état de maladie (...) (283). » L'état de maladie, il l'augmente même. « Il porte avec lui les onguents et le baume, sans doute ; mais il lui faut d'abord blesser pour faire le médecin ; s'employant ensuite à calmer la douleur que cause la blessure, *il empoisonne en même temps la blessure* — il s'entend tout particulièrement à cela, ce magicien, ce dompteur de bêtes de proie dans l'entourage de qui tous les bien-portants doivent devenir malades, et dociles tous les malades (284). »

Dans l'optique morale et religieuse, entretenue par les « prêtres ascétiques », chaque souffrance a un sens, du fait qu'elle peut constamment être mise en rapport avec la faute et le salut. Il y a d'abord la souffrance qu'on interprète simplement comme un châtiment. Puis, il y a celle que le chrétien considère comme une épreuve envoyée par Dieu, à laquelle il doit se plier afin de se rendre digne du salut. Finalement, il y a aussi la souffrance volontaire, celle que le chrétien s'impose lui-même. Elle consiste en un asservissement de soi, en des privations librement acceptées, dans le but d'expier les péchés et d'obtenir des mérites.

Pour Nietzsche, le « péché » ainsi que, en général, la croyance en un ordre moral du monde ne sont que des indices d'états physiologiques. Les notions comme la « faute », le « péché », la « perversion », la « damnation » et d'autres ne constituent qu'un système de signes qu'une sémiotique, une symptomatologie devrait parvenir à déchiffrer. Ainsi seraient dévoilés les états physiologiques désignés par les concepts moraux, et toute la fantasmagorie moraliste finirait par se dissiper.

Songeant à la « décadence », Nietzsche parle de malaises, d'une lassitude d'ordre physiologique, qui de temps à autre et à différents endroits de la terre s'empareraient des masses. Ce serait pour les combattre que le « prêtre ascétique » prône l'interprétation moraliste du monde ainsi que les idéaux ascétiques. Il importerait avant tout de maîtriser ces malaises qui risquent de pousser l'homme à renoncer totalement à la vie. Nietzsche dit : « (...) *l'idéal ascétique a sa source dans*

(283) *Ibid.*, § 17.
(284) *Ibid.*, § 15.

l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération (...) (285). » Toutefois, l'idéal ascétique serait ambivalent, c.-à-d. il serait à la fois utile et nuisible pour celui qui l'actualise.

Les pratiques ascétiques seraient utiles dans la mesure où le « renoncement à soi-même » et la « sainteté » sont à même de réduire la soif de vivre, créant ainsi une sorte d'état bienfaisant où le malade ne souffre plus. Nietzsche voit dans cet état le prélude au néant. D'après lui, la rédemption constitue ici l'« état suprême ». Il prétend qu'elle est « cette hypnotisation, cette tranquillité totale enfin atteinte » (286). Bien des endroits rappellent ici ce que, déjà au cours de la deuxième période, l'auteur a dit au sujet des valeurs chrétiennes dans leur rapport avec les besoins des malades.

Or, l'idéal ascétique devrait aussi être tenu pour nuisible, étant donné qu'il aggrave la maladie. Il est présenté comme étant « *au service d'un projet de dérèglement affectif* » (287). Par « *dérèglement affectif* » le philosophe entend principalement le ressentiment dans toute la diversité de ses manifestations. Ainsi que le sentiment de culpabilité, auquel il est étroitement lié, l'idéal ascétique contribue à assoupir les souffrances du décadent. Il advient ainsi que, afin de faire cesser ses douleurs, lesquelles proviennent essentiellement de privations, l'homme recherche des douleurs et des privations nouvelles. Le résultat de la cure ordonnée par les « prêtres ascétiques » ne peut donc consister en fin de compte qu'en un approfondissement et une aggravation du mal. Du fait que le malade devient à la fois un « pécheur » et un « pénitent », le mal ne fait qu'augmenter, même si un soulagement passager peut ainsi être obtenu. « Je ne vois pas, dit Nietzsche, que l'on puisse rien faire entrer en ligne de compte qui ait eu un effet aussi destructeur sur la *santé* et la robustesse des races, notamment chez les Européens, que cet idéal ; on peut l'appeler sans exagérer *la véritable catastrophe* de l'histoire de la santé de l'homme européen (288). »

La découverte d'un coupable, celui-ci dût-il être son propre moi, permet au chrétien d'assouvir son désir de vengeance et d'assoupir ainsi ses douleurs. Sa vengeance est dirigée contre lui-même, et les pratiques ascétiques, du fait qu'elles asser-

(285) *Ibid.*, § 13.
(286) *Ibid.*, § 17.
(287) *Ibid.*, § 20.
(288) *Ibid.*, § 21.

vissent les instincts naturels, en font partie. Le chrétien se « dompte », il « s'émascule » : la morale fait de lui un castrat.

Or, selon *La généalogie de la morale*, les pratiques ascétiques contiendraient aussi des forces restées encore saines. Nietzsche trouve que la discipline, telle qu'il l'exige lui-même en vue de la création du surhomme, existe aussi dans l'ascèse, où elle est toutefois au service des faibles, non des forts. Il prétend que ce qui est recherché dans l'ascèse, c'est la conservation d'une vie en train de dégénérer. L'idéal ascétique « indique une inhibition et une fatigue physiologique partielles contre quoi les instincts de la vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre par l'intervention de nouveaux moyens. L'idéal ascétique est l'un de ces moyens : il en va donc tout à l'inverse de ce que pensent ses adorateurs — en lui et par lui, la vie lutte avec la mort et *contre* la mort : l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie (289). »

Il ne faut voir en cela aucune contradiction. Les faibles ont eux aussi, selon Nietzsche, une « volonté de puissance ». Nous pouvons reconnaître en elle une force saine capable de retenir dans la vie ceux qui portent en eux la volonté de néant.

Cela explique d'ailleurs aussi pourquoi, à maints endroits, le philosophe témoigne une véritable admiration à l'égard de la « sainteté ». Ce qu'il trouve si attrayant chez le « saint », c'est la force de la volonté. Cela ne l'empêche nullement de rejeter ailleurs cet idéal de la manière la plus radicale, du moment qu'il met l'accent sur le fait que la « sainteté » est un idéal de perfection d'une vie affaiblie et malade. Ainsi il écrit dans *L'Antichrist* : « Nous autres, qui avons le *courage* de la santé *et* aussi du mépris, combien *nous* est-il permis, à nous, de mépriser une religion qui enseigna l'incompréhension du corps ! qui ne démord pas de la superstition de l'âme ! qui fait un mérite de l'insuffisance alimentaire ! qui combat dans la santé une espèce d'ennemi, de diable, de tentation ! qui s'est inculqué que dans un cadavre de corps on peut promener une " âme parfaite " et qui eut donc besoin de mettre au point une nouvelle notion de la " perfection ", un être blafard, morbide, crétino-exalté, la soi-disant " sainteté " — sainteté, elle-même seulement une série de symptômes du corps appauvri, énervé, incurablement corrompu (290) !... »

(289) *Ibid.*, § 13.

Durant la première période, Nietzsche, emboîtant le pas à Schopenhauer, avait même hautement apprécié la « sainteté ». Il est vrai que dans *La naissance de la tragédie* il n'y avait déjà plus de place pour cet idéal. Cependant, les *Considérations inactuelles* montrent en une foule de passages que, à cette époque, l'auteur entendait encore par génie l'artiste, le philosophe et le saint réunis en une seule personne. Après, il se sépara évidemment de cet idéal. Or, dans *Par-delà bien et mal* et dans *La généalogie de la morale*, il se manifeste bien une dernière étincelle de l'ancienne vénération, quand il met en évidence la force de la volonté chez le « saint ».

En dernière analyse, il faudrait reconnaître dans l'interprétation morale tout simplement aussi la volonté de donner un sens à la souffrance humaine. « Ce qui révolte dans la souffrance, dit Nietzsche, ce n'est pas la souffrance en soi, mais le non-sens de la souffrance (...). » Et il ajoute que, pour le chrétien, « qui a inventé tout un mécanisme secret de salut pour interpréter la souffrance », il n'y a pas eu de « souffrance *dépourvue de sens* » (291).

Le dionysisme tragique de Nietzsche sera aussi en grande partie une interprétation de la souffrance. Seulement, étant donné qu'il est conçu comme étant issu de la force, non de la faiblesse, il présente un caractère diamétralement opposé à l'interprétation chrétienne.

c) *L'amour chrétien, fruit du ressentiment*

Ce qui est assez nouveau au cours de cette troisième période, c'est que Nietzsche emploie désormais aussi le terme « amour chrétien », alors que précédemment il a parlé presque exclusivement de pitié. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il fasse à présent une distinction entre les deux. En effet, il écrit encore dans *Ecce homo* : « Mes expériences me donnent un droit de me méfier en général des instincts prétendus " désintéressés ", de tout l' " amour du prochain " toujours prêt à vous aider et de la voix et du geste. Je le considère en soi comme une faiblesse, comme un cas particulier de l'inca-

(290) A.C., § 51.
(291) G.M., *La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 7.

pacité de résister aux excitations — la *compassion* n'est appelée vertu que chez les décadents (292). »

Nietzsche continue donc d'identifier pratiquement l'amour chrétien à la pitié schopenhauérienne. Et les arguments critiques formulés contre l'un valent aussi pour l'autre. L'auteur n'apporte aucun changement fondamental à l'appréciation qu'il a développée déjà au cours de la deuxième période, si ce n'est qu'il élargit désormais considérablement son optique. En effet, l'amour chrétien est fondé à présent sur la « décadence », ainsi que sur la mentalité de l'« esclave » et de la « bête de troupeau ». Il est présenté comme une valeur nihiliste, née à la fois de la haine des « esclaves » contre les « seigneurs » ainsi que de la rancune des malades et des « bêtes de troupeau » contre les bien portants et ceux qui commandent.

Au cours de cette troisième période, la charité chrétienne est donc essentiellement présentée comme le fruit du ressentiment. Il s'agirait d'un amour engendré par la haine. Nietzsche écrit : « (...) de la souche de l'arbre de la vengeance et de la haine, de la haine juive — la plus profonde et la plus sublime des haines, créatrice d'idéaux, transformatrice de valeurs, une haine dont il n'a jamais existé la pareille sur terre — de là est sorti quelque chose d'aussi incomparable, un *nouvel amour*, la plus profonde et la plus sublime sorte d'amour : et de quelle autre souche aurait-il pu sortir ?... Mais n'allons pas imaginer qu'il s'est développé comme la négation de cette soif de vengeance, comme le contraire de cette haine juive ! Non, c'est l'inverse qui est vrai ! Cet amour est sorti de la haine, il en est la couronne, couronne du triomphe qui grandit dans la pure clarté d'une plénitude solaire et qui, dans le royaume de la lumière et des hauteurs, poursuit les mêmes buts que cette haine : la victoire, le butin, la séduction, du même élan qui portait cette haine avide et opiniâtre à pousser ses racines de plus en plus loin dans tout ce qu'il y avait de ténébreux et de méchant (293). »

Nietzsche continue aussi de penser que l'égoïsme constitue la base de tous nos actes. Et, comme précédemment, il voit dans la haine une forme particulière d'égoïsme. Dans tout notre agir, il n'y aurait pas de motivations véritablement non-égoïstes. Donc, au fond, l'amour aussi serait fondé sur

(292) E.H., *Pourquoi je suis si sage*, § 4.
(293) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 8.

l'égoïsme. Or il importerait de distinguer, suivant les cas, s'il résulte de l'égoïsme des forts ou de celui des faibles. L'amour diffère selon qu'il naît d'une vie décadente ou d'une vie saine. Dans son analyse des idées de Nietzsche sur « l'amour et la pitié », William M. Salter dit d'une manière à la fois concise et pertinente : « Tout dépend de la place que l'homme occupe sur le plan biologique (294). » Chez les faibles, l'amour est seulement pitié et altruisme. Chez les forts, par contre, il est capable de devenir cette « prodigue vertu » dont il est question dans le *Zarathoustra*. Zarathoustra présente ces deux sortes d'amour de la manière que voici : « Insatiablement votre âme aspire à des trésors et des joyaux, parce que votre vertu est insatiable dans sa volonté de prodiguer. / Vous forcez toutes les choses à venir à vous et en vous, pour que de votre fontaine elles rejaillissent comme les dons de votre amour. / En vérité, il faut que pareil amour prodigue se fasse le voleur de toutes les valeurs ; mais je proclame cet égoïsme saint et sacré. — / Il est un égoïsme d'autre sorte, beaucoup trop pauvre, affamé, qui veut toujours dérober, cet égoïsme des malades, l'égoïsme malade. / Avec l'œil du voleur il regarde tout ce qui brille ; avec l'avidité de la faim il mesure celui qui possède de riches nourritures ; et toujours il se glisse à la table de ceux qui donnent. / Ce sont la maladie et une invisible dégénérescence qui parlent à travers une telle avidité ; c'est d'un corps malade que parle l'avidité voleuse de cet égoïsme. / Dites-moi, mes frères : qu'est-ce qui est pour nous ce qu'il y a de mauvais et de plus mauvais ? N'est-ce pas la *dégénérescence* ? — Et c'est toujours la dégénérescence que nous diagnostiquons là où manque l'âme qui prodigue (295). »

Le philosophe reconnaît cependant que les forts peuvent connaître eux aussi la compassion. Seulement, chez eux, celle-ci serait d'une tout autre nature. Au sujet de la pitié, chez les faibles et les dégénérés, l'auteur écrit : « Il existe aujourd'hui, dans presque toute l'Europe, une sensibilité et une susceptibilité maladives à la souffrance en même temps qu'une odieuse intempérance dans la plainte, un amollissement douillet qui à l'aide de la religion et de je ne sais quel bric-à-brac philosophique voudrait se faire passer pour quel-

(294) William M. SALTER, *The Philosopher of « The Will to Power » Nietzsche on Love and Pity*, p. 105.
(295) Z., *De la prodigue vertu.*

que chose de plus élevé, — il existe un véritable culte de la souffrance. Ce qui, à mon sens, saute toujours d'emblée aux yeux, c'est le *manque de virilité* de ce que ces cercles d'échauffés baptisent du nom de " compassion " (296). » L'idéal nietzschéen de l'homme supérieur oppose à l'amollissement la force virile, à la compassion la dureté et la bravoure.

Nietzsche se plaît à déceler surtout aussi les données « physiologiques » de la pitié. Il est ainsi d'avis qu'elle s'explique par une augmentation de la sensibilité, due à la « décadence ». Dans un fragment posthume nous lisons : « Sensibilité infiniment plus excitable (— sous une parure moraliste, en tant qu'augmentation de la *pitié* —) (...) (297). » Poussée jusqu'à l'excitabilité extrême, la sensibilité se laisse très facilement influencer par les souffrances d'autrui. Nietzsche écrit aussi : « La pitié ne se fonde pas sur des maximes, mais sur des émotions ; elle est pathologique ; la douleur d'autrui nous contamine ; la pitié est une contagion (298). » L'incapacité de lutter contre les excitations du sentiment, il la regarde comme l'un des symptômes principaux de la dégénérescence !

Le philosophe va même jusqu'à regarder l'amour chrétien comme une des formes du désir sexuel. Il écrit : « La pitié, l'amour de l'humanité : développements de l'instinct sexuel. La justice, prolongement de l'instinct de vengeance (299). » Ces paroles, extraites d'un fragment posthume, nous ramènent de nouveau directement à Schopenhauer. En effet, rappelons que, d'après *Le fondement de la morale*, l'« amour pur » et la justice sont les deux vertus cardinales. Dans un autre texte posthume, Nietzsche, parlant du bouddhisme, prétend que « rien ne répugnerait plus à son instinct » que « le fanatisme juif d'un saint Paul » et « surtout cette forme de sensualité que le christianisme a sanctifiée sous le nom de " charité " (300). » Dans le bouddhisme, l'amour chrétien serait donc impensable pour deux raisons : à cause de son caractère sensuel ainsi que du ressentiment qui lui serait inhérent. La sensualité aussi bien que le ressentiment sont des désirs, et le bouddhisme a justement pour but de mortifier les désirs et d'en libérer ainsi l'homme.

Zarathoustra, parlant de la « chienne sensualité », dit

(296) P.B.M., § 293.
(297) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (18).
(298) Posth., K.G.W., VIII 1, 7 (4).
(299) Posth., G.A., XV, § 255.
(300) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (190).

entre autres ceci : « Et combien sagement la chienne sensualité sait mendier un morceau d'esprit quand on lui refuse un morceau de chair. / Vous aimez les tragédies et tout ce qui brise le cœur ? Mais moi, je me méfie de votre chienne. / Vous avez des yeux trop cruels et, avec concupiscence, vous cherchez du regard des hommes qui souffrent. Ne s'est-elle pas simplement travestie, votre lubricité, et ne se nomme-t-elle pas compassion (301) ? » Même la compassion tragique aurait donc ses racines dans la sensualité !

A un endroit où, spécialement en rapport avec l'art, Nietzsche parle de la « force de transfiguration dans l'ivresse », il assimile l'amour envers Dieu et les saints à une « fièvre », à une « ivresse ». Il écrit : « (...) l'amour, et même l'amour envers Dieu, l'amour envers les saints chez les " âmes rachetées " n'ont qu'une seule racine : c'est une fièvre qui a des raisons de se transfigurer, une ivresse qui fait bien de mentir sur elle-même... Et, à vrai dire, quand on aime, on ment bien sur soi-même et à soi-même ; on se voit transfiguré, plus fort, plus riche, plus parfait, on *est* plus parfait (302)... »

Dans ces différents passages que nous venons de voir il apparaît assez nettement que Nietzsche veut voir dans l'amour chrétien une sublimation de l'instinct sexuel.

Il se complaît surtout aussi à rendre attentif aux dangers que comportent, selon lui, aussi bien la charité chrétienne que la pitié. Il écrit : « Cette vertu au sujet de laquelle Schopenhauer encore a enseigné qu'elle est la plus haute, l'unique, et le fondement de toutes les autres vertus : cette pitié, je l'ai reconnue plus dangereuse que n'importe quel vice (303). » Elle serait si dangereuse, en particulier parce qu'elle contribuerait à propager la fatigue et la maladie, même auprès des hommes supérieurs. Ainsi, Zarathoustra avoue qu'elle représente pour lui le plus grand des dangers. « Ménager, dit-il, compatir, là résidait toujours mon plus grand péril ; et tout être humain veut qu'on le ménage et le supporte (304). » Nietzsche estime que, à son époque, la « décadence » s'est propagée déjà au point que, dans la vie en société, l'homme ne peut plus se passer des « petits mensonges de compassion » (305) : la morale sociale réclame

(301) Z., *De la chasteté.*
(302) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (120).
(303) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (13).
(304) Z., *Le retour.*
(305) *Ibid.*

l'altruisme. Son idéal à lui, par contre, ce sont les « grandes individualités » qui méprisent la compassion. Elles représenteraient le but de la culture. Il ne faudrait pas imaginer qu'elles aient pour devoir de servir la société. Celle-ci, au contraire, devrait avoir pour fonction essentielle de favoriser le développement des hommes supérieurs. Ces derniers devraient ainsi être insensibles à l'égard des douleurs innombrables que leurs prochains sont obligés d'assumer afin de leur permettre de s'élever. S'ils pratiquaient cette compassion qui se concrétise dans les actes d'altruisme et de charité chrétienne, ils mettraient eux-mêmes en question tout le sens de leur existence.

Cela ne veut pourtant pas dire que toute espèce de pitié soit étrangère aux hommes supérieurs. Mais, chez eux, la pitié, comme toutes les autres vertus, change totalement de sens et de fonction. Elle est engendrée principalement par la joie de donner qui caractérise toutes les natures riches et généreuses. C'est seulement quand elle est pratiquée par les épuisés que la pitié est incapable de donner. Car les épuisés n'ont rien à donner. Leur soi-disant renoncement n'est qu'une des multiples formes de satisfaction de leur égoïsme mesquin, lequel a pour seul but de s'enrichir auprès des autres. Les faibles sont trop pauvres pour pouvoir donner quelque chose aux autres. D'une manière générale, Nietzsche estime que, « sous la pression de la *morale* ascétique du *dépouillement de soi*, les passions de l'amour, de la bonté, de la pitié, même de la justice, de la générosité, de l'héroïsme ont été fatalement *méconnues* : (...) / C'est la *richesse de la personnalité*, la profusion intérieure, le jaillissement et le don, le plaisir instinctif et l'approbation de soi-même, qui font les grands sacrifices et le grand amour : c'est de la personnalité forte et divine que naissent ces passions, aussi sûrement que la volonté de dominer, les empiètements de pouvoir, la certitude intime d'avoir droit à tout (306). » Il ressort clairement de ce passage que l'auteur rejette l'amour et la pitié non pas comme tels, mais seulement dans la mesure où ils sont sous l'emprise de la « morale ascétique ».

Toujours en assimilant la charité chrétienne à la pitié, l'auteur écrit aussi : « Qu'est-ce qui est plus pernicieux que n'importe quel vice ? — La compassion active pour tous les

(306) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (128).

débiles et tous les malvenus — le christianisme (307)... » Dans un autre paragraphe de *L'Antichrist*, il résume en deux points le caractère pernicieux de la pitié et du christianisme. D'abord, la pitié signifie pour la vie une déperdition supplémentaire de force. D'autre part, élevée au rang de vertu, elle contrarie la sélection naturelle. Nous lisons : « On appelle le christianisme la religion de la *pitié*. — La pitié se trouve en contradiction avec les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital : elle exerce une action dépressive. On perd de la force quand on compatit. Par la pitié la déperdition de force que la souffrance, de soi, entraîne déjà pour la vie, augmente encore et se multiplie. La souffrance elle-même, par la compassion, devient contagieuse (...). Si l'on mesure la pitié à la valeur des réactions qu'elle suscite ordinairement, elle se manifeste encore beaucoup plus clairement comme une menace sur la vie. En gros, la pitié contrarie la loi de l'évolution, qui est celle de la *sélection*. Elle conserve ce qui est mûr pour le déclin, elle se défend pour le bien des déshérités et des damnés de la vie ; et par l'abondance des déchets de toutes sortes qu'elle *maintient* en vie, c'est à la vie même qu'elle confère un aspect lugubre et douteux (308). » La morale chrétienne serait par conséquent contraire aux intérêts de l'espèce humaine. « Cet amour général de l'humanité, dit encore Nietzsche, revient pratiquement à accorder une *préférence* aux souffrants, aux déshérités, aux dégénérés (...). Qu'est-ce que la " vertu " et l' " amour des hommes " dans le christianisme, sinon justement ce soutien mutuel, cette solidarité des faibles, cette entrave à la sélection (309) ? » Le philosophe a même l'audace de prétendre que le vrai amour, au contraire, n'a pas peur de sacrifier les faibles et les malades. Il y a des endroits, particulièrement dans *L'Antichrist*, qui, on le sait, ont été utilisés au profit de l'idéologie nazie.

Les théoriciens du national-socialisme allemand ont eu beaucoup recours à Nietzsche. Mais ils l'ont interprété d'une manière sectaire et superficielle. Leur méthode consistait surtout à sélectionner les passages de l'œuvre nietzschéenne capables d'apporter renfort aux élucubrations extravagantes du Führer, leur maître, et de ses consorts. Comment ces

(307) A.C., § 2.
(308) *Ibid.*, § 7.
(309) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (110).

âmes d'esclave auraient-elles pu comprendre, ou seulement voulu comprendre Nietzsche ?

Le paragraphe 7 de *L'Antichrist*, dont nous avons déjà cité un extrait, prouve à quel point Nietzsche continue, pratiquement jusqu'à la fin, à s'en prendre à Schopenhauer quand il critique le christianisme. Le christianisme, c'est pour lui la « religion de la *pitié* ». Au sujet de cette pitié, il écrit encore ceci : « On a osé appeler vertu la compassion (— dans toute morale *aristocratique* on l'estime une faiblesse —) ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le sol et la source de toute vertu — on ne l'a fait bien entendu, et il ne faut jamais perdre cela de vue, que sur la base d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son pavois la *négation de la vie.* Schopenhauer, sur ce point, était dans son droit : la vie se trouve niée par la pitié, encore *plus digne d'être niée.* — Compatir, c'est la *pratique* du nihilisme (310). » Schopenhauer est visiblement traité ici comme un interprète authentique du christianisme, celui qui aurait tiré les dernières conséquences du message chrétien.

Au même endroit, Nietzsche ajoute que dans la compassion se révèle la « tendance *hostile à la vie* ». Et il écrit alors cette phrase si importante : « Schopenhauer était hostile à la vie : *c'est pourquoi* la pitié se mua pour lui en vertu (311)... » Schopenhauer aurait donc été un homme du ressentiment, et sa philosophie serait la manifestation de son ressentiment ! Si, en plus, nous considérons que la polémique nietzschéenne contre le christianisme ne s'est développée que peu à peu à la suite de sa critique de Schopenhauer, et qu'elle est toujours restée dans le sillage de celle-ci, nous pourrons mesurer véritablement combien il est juste de prétendre que l'« Antichrist » est d'abord et essentiellement un Anti-Schopenhauer.

C'est la rancune des malades et des décadents qui se manifeste dans la compassion, telle que le philosophe l'entend. La même chose vaut, selon lui, pour l'amour chrétien ainsi que pour l'altruisme tout court. Ils élèvent au rang d'un idéal ce qui, au fond, est contre nature. Car les déshérités haïssent la nature qui les a si mal pourvus. Le philosophe dit : « La prépondérance des valeurs altruistes est la conséquence d'un goût instinctif pour ce qui est mal réussi. Le

(310) A.C., § 7.
(311) *Ibid.*

jugement de valeur, au plus profond de l'homme, déclare ici : " Je ne vaux pas grand-chose. " C'est un jugement purement physiologique. Plus distinctement encore, c'est un sentiment d'impuissance, l'absence des grandes sensations affirmatives de la puissance (dans les muscles, les nerfs, les centres moteurs) (312). » C'est l'instinct de vengeance qui fait de cet idéal contre nature une arme destinée à combattre la nature. Le philosophe est d'avis que cela se montre en particulier aussi dans « l'amour de l'ennemi » prêché par le christianisme : « On met la *nature hors* de la morale, quand on dit : " Aimez vos ennemis " ; car maintenant la nature, qui est de dire : " Tu *aimeras* ton prochain et tu *haïras* ton ennemi ", n'a plus de sens selon la loi (dans l'instinct) ; il faut fonder à nouveau *l'amour du prochain* (comme une variété de *l'amour de Dieu*). Partout on implante *Dieu* et on extrait l' " *utilité* " ; partout on nie l'*origine* vraie de toute morale ; on anéantit totalement le *respect de la nature* qui consiste justement à *reconnaître l'existence d'une morale naturelle* (313)... » L'« amour de l'ennemi » reposerait en fait sur l'incapacité d'opposer une résistance à l'ennemi. Ici encore, l'auteur allègue une explication d'ordre « physiologique », quand il dit : « Ce qui est héréditaire, ce n'est pas la maladie, mais la *tendance à la maladie* : l'impuissance à résister au danger des immigrations nuisibles, etc. ; la faible résistance ; en termes de *morale* : la résignation et l'humilité devant l'ennemi (314). »

Il s'agit là d'un nouvel exemple des efforts entrepris par Nietzsche pour présenter les valeurs morales comme un langage chiffré exprimant des réalités physiologiques. Eugen A. Prock écrit à ce sujet : « La réalité physiologique est plus profonde que la réalité morale ; elle en est la source. Nietzsche subordonne la morale à la biologie ; il fait du principe de la vie le principe de la morale (315). »

Le naturalisme moral de Nietzsche se manifeste aussi par le fait qu'il considère la compassion comme une vertu typique de la bête de troupeau. Par la compassion, l'homme se rend utile au troupeau, il en favorise la conservation (316). Le

(312) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (29).
(313) Posth., K.G.W., VIII 2, 10 (157).
(314) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (65).
(315) Eugen A. Prock, *Nietzsches Stellung zur Mitleids-Moral*, p. 16.
(316) Cf. P.B.M., § 199, et Posth., G.A., XV, § 216.

philosophe est d'avis que ce que les bêtes de troupeau « aimeraient réaliser de toutes leurs forces, c'est le bonheur du troupeau pour tout le monde, le bonheur du troupeau qui pâture sa prairie, dans la sécurité, le bien-être, l'universel allègrement de l'existence ; leurs deux comptines et doctrines les plus ressassées sont " l'égalité des droits " et " la pitié pour tous ceux qui souffrent " ; la souffrance elle-même, à leurs yeux, est une chose qu'il convient d'*abolir* (317). » On veut abolir la souffrance parce qu'on n'est plus capable de l'assumer ni de lui reconnaître une valeur. Ce qui compte, c'est donc le bonheur du troupeau. Dans la morale altruiste se manifesterait une sorte d'instinct de conservation de la collectivité. Nous lisons : « La pensée évidemment folle que quelqu'un doive estimer plus haut ce qu'il fait pour son prochain que ce qu'il fait pour lui-même, que cet autre doive en faire autant à son tour, etc., qu'on ne doive appeler bonnes que les actions où l'on n'a pas en vue son propre bien, mais celui d'autrui, a un sens : elle exprime l'instinct de la collectivité et cette idée que l'individu isolé importe peu, que par contre la somme des individus importe beaucoup, pourvu qu'elle forme une *collectivité*, dotée d'un sentiment collectif et d'une conscience collective (318). » L'auteur affirme aussi que « les sociétés ne sont pas altruistes entre elles... / Le commandement de l'amour du prochain n'a encore jamais été élargi jusqu'à devenir l'amour du voisin (319). » Cette constatation nous fait penser à la « morale close » d'Henri Bergson, avec cette réserve toutefois que, selon le philosophe des *Deux sources de la morale et de la religion*, l'amour chrétien correspond à l'amour de l'humanité tout entière et constitue ainsi la donnée de base de la « morale ouverte ».

La distinction même entre « égoïste » et « non-égoïste » serait une invention de l'instinct du troupeau : « (...) c'est seulement lorsque les jugements de valeur aristocratiques subissent un *déclin* que peu à peu s'impose à la conscience humaine la fameuse opposition " égoïste " " non-égoïste ", — c'est, pour employer ma propre langue, *l'instinct grégaire* qui finit par trouver dans cette opposition à dire son mot (et aussi par trouver ses *mots*) (320). » Aussi les vertus altruistes se signaleraient-elles par une dépersonnalisation chez

(317) P.B.M., § 44.
(318) Posth., K.G.W., VIII 1, 7 (6).
(319) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (196).
(320) G.M., « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », § 2.

celui qui les pratique. Le troupeau, on le sait, est l'exact opposé de l'individualisme préconisé par Nietzsche. Nous lisons : « L'*esclave idéal* (l' " homme bon "). — Celui qui ne peut se poser *lui-même* comme une " fin ", ni poser lui-même des fins, honore instinctivement la morale de l'*abnégation*. Tout l'y convie : sa prudence, son expérience, sa vanité. Et la foi elle-même est une abnégation (321). » Quand, dans un autre fragment posthume, le philosophe évoque la « grande falsification nihiliste due à l'habile abus des valeurs morales », il cite en premier lieu l'amour et la pitié : « L'amour consiste à *se dépouiller de sa personnalité* ; la pitié de même (322). » Et il ajoute : « La condamnation pessimiste de la vie chez Schopenhauer est *morale*. Les étalons des valeurs grégaires sont transposés dans la métaphysique (323). » Nous constatons donc que, même dans sa critique de la morale du troupeau, Nietzsche identifie l'une à l'autre les morales schopenhauérienne et chrétienne. Parmi les « grands *crimes en psychologie* » il range entre autres aussi le fait que « l'*amour* a été travesti en dévouement (et en altruisme), alors qu'il est une conquête ou un don qui résulte de la richesse surabondante de la personnalité. Seules les personnalités *les plus complètes* savent aimer ; les êtres impersonnels, " objectifs ", font les pires amoureux (— qu'on le demande aux petites femmes !) (324). » L'« amour », tel que la morale l'enseigne, serait « l'état idéal de la bête de troupeau qui ne veut plus avoir d'ennemis » (325).

Grâce à l'« amour », les faibles rendraient supportable la vie en commun. Ils chercheraient ainsi à se protéger. L'auteur écrit : « Qu'est-ce que l'altruisme chrétien, sinon l'égoïsme collectif des faibles qui devine que si tous ont soin les uns des autres, chacun se conservera le plus longtemps ?... Si l'on ne décèle pas dans une telle façon de penser une extrême *immoralité*, un crime contre la vie, c'est qu'on appartient à la bande des malades et qu'on a les mêmes instincts qu'eux (326)... » L'altruisme chrétien serait lié à une « dépersonnalisation » provenant d'une « extrême irritabilité ». « (...) la morale altruiste, dit Nietzsche, celle qui a toujours la pitié à la bouche et qui a pour trait essentiel la faiblesse de la

(321) Posth., G.A., XV, § 358.
(322) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (84).
(323) *Ibid.*
(324) Posth., K.G.W., VIII 2, 9 (156).
(325) Posth., K.G.W., VIII 2, 11 (278).
(326) Posth., K.G.W., VIII 3, 15 (110).

personnalité, de sorte qu'elle *vibre à l'unisson* et frémit sans cesse telle une corde surexcitée (327)... »

Or, dans l'amour des faibles et des bêtes de troupeau se manifesterait aussi une « volonté de puissance », et cela dans la mesure où il a pour but de procurer une supériorité. Dans un texte posthume nous lisons : « Réaction des *petites gens* : / l'amour est ce qui donne le plus haut sentiment de puissance / Comprendre que ce n'est pas ici l'homme en général qui parle, mais une certaine sorte d'homme (...) / " dans l'amour nous sommes divins, nous devenons ' enfants de Dieu ', Dieu nous aime et ne veut de nous que de l'amour " / c'est dire qu'aucune morale, aucune obéissance, aucun acte ne donne ce sentiment de puissance et de liberté que donne l'amour / — par amour on ne fait rien de mal, on fait plus qu'on ne ferait par obéissance et par vertu — / — c'est là le bonheur du tr^upeau, le sentiment de communier dans les grandes et dans les petites choses, le sentiment vivant de l'union éprouvé comme *le sentiment vital porté à son comble* / secourir, prendre soin, servir, éveille constamment le sentiment de puissance, le succès visible, l'expression de la joie souligne ce sentiment de puissance / l'orgueil n'y manque pas, l'orgueil de se sentir une communauté, la demeure de Dieu, les " élus " — (328). » Ce désir de supériorité expliquerait l'indiscrétion, si fréquente chez les âmes compatissantes. « Je reproche aux compatissants, dit Nietzsche, de manquer facilement de pudeur, de respect, de tact pour ce qui est des distances ; à leur compassion je reproche de sentir en un tour de main la populace et de ressembler à s'y tromper aux mauvaises manières (...) (329). » Et Zarathoustra de dire : « (...) l'homme noble s'impose de ne pas faire honte ; il s'impose la honte devant tous ceux qui souffrent. / En vérité, je ne les aime pas les miséricordieux qui sont bienheureux dans leur compassion : il leur manque trop la honte (330). » Ce manque de pudeur provoque de graves préjudices. « Ah ! s'exclame Zarathoustra, où au monde de plus grandes sottises ont-elles été commises que chez les compatissants ? Et qu'est-ce qui dans le monde a créé plus de souffrance que les sottises des compatissants ? / Malheur à tous ceux qui

(327) Posth., K.G.W., VIII 3, 17 (6).
(328) Posth., K.G.W., VIII 3, 14 (130).
(329) E.H., *Pourquoi je suis si sage*, § 4.
(330) Z., *Des compatissants.*

aiment sans avoir encore une hauteur qui soit au-dessus de leur compassion (331) ! » La compassion humilie celui à qui elle est témoignée. D'ordinaire, cette humiliation est voulue par le compatissant. En effet, son manque de discrétion est suspect au plus haut degré : le compatissant veut dominer et jouir du sentiment de supériorité. Ainsi, la pitié apparaît aussi comme une sorte de revanche contre quelqu'un de plus fort que soi. Quand Nietzsche parle des « formes *masquées* de la volonté de puissance », il évoque aussi l'amour, le présentant comme un « chemin détourné qui mène au cœur de celui qui a plus de puissance, — pour le dominer (332). » Et Zarathoustra de dire : « Et là où il y a sacrifice et services et regards d'amour : là aussi il y a la volonté d'être maître. C'est alors par des chemins détournés que le plus faible se glisse dans la forteresse et jusque dans le cœur du plus puissant — et vole de la puissance (333). »

L'aspect de revanche ressort encore plus clairement si l'on admet avec Nietzsche que la compassion est causée entre autres par le mépris de soi, mobile qui est d'ailleurs le plus étroitement lié à la dépersonnalisation qui se manifeste en elle. Le mépris de soi pousse les faibles et les décadents à la fois à se dérober à eux-mêmes et à recourir à la pitié. Aussi Nietzsche déclare-t-il percevoir chez les prédicateurs de la pitié « un son strident, gémissant, le vrai son du *mépris de soi.* Ce mépris accompagne l'assombrissement, l'enlaidissement de l'Europe qui ne cessent de croître depuis un siècle (...) : *à moins qu'il n'en soit la cause !* » Et, avec un regard sur les mouvements politiques de son époque, tels le démocratisme et le socialisme, il ajoute : « L'homme des " idées modernes ", ce singe orgueilleux, est furieusement mécontent de soi. Il pâtit, et sa vanité veut qu'il se borne à " compatir " — (334). »

Les mêmes mobiles qui ont été présentés comme étant à l'origine de la distinction entre « bon » et « méchant », constitueraient aussi la base de la compassion et de l'amour du prochain. Il s'agirait de la haine et du désir de vengeance chez les « esclaves », issus des souffrances causées par les frustrations que comporte leur vie appauvrie, en particulier leur infériorité vis-à-vis des forts. L'amour et la compassion apparaissent donc comme des moyens parmi d'autres des-

(331) *Ibid.*
(332) Posth., K.G.W., VIII 1, 7 (6).
(333) Z., *Du surpassement de soi.*
(334) P.B.M., § 222.

tinés à donner la victoire aux faibles, dans leur lutte contre les forts.

D'autre part, l'amour du prochain joue un rôle important dans le « changement de direction du ressentiment » opéré par les « prêtres ascétiques ». Nietzsche range la charité chrétienne parmi les « moyens innocents » dans la lutte contre la douleur et les dépressions. Les « prêtres ascétiques » empêchent le ressentiment des bêtes de troupeau de se décharger vers l'extérieur parce que cela compromettrait le bien-être, voire l'existence même du troupeau. Pour cette raison, ils ordonnent à la bête de troupeau d'aider son prochain en se reniant elle-même. C'est pour elle un moyen de retourner l'agression contre elle-même. Dans cette optique, l'amour chrétien serait donc aussi une forme de l'agression contre soi-même, préconisée dans le cadre du « changement de direction du ressentiment ». Même lorsque Nietzsche présente l'amour du prochain comme une de ces « petites joies » que les « prêtres ascétiques » prescrivent comme remèdes contre la dépression, il ne manque pas de souligner qu'il s'agit au fond d'une agression qui, au cas où l'individu ne saurait pas la diriger contre lui-même, se déchargerait vers l'extérieur, au détriment du troupeau. Il écrit : « La forme la plus fréquente sous laquelle la joie est ordonnée comme remède, c'est la joie de *dispenser* la joie (sous forme de bienfaits, de présents, soulagements, aides, encouragements, consolations, louanges, ménagements) ; au fond, en prescrivant " l'amour du prochain ", le prêtre ascétique prescrit un excitant de l'instinct le plus fort et le plus affirmatif de la vie, même si ce n'est qu'à une dose minime, — *la volonté de puissance.* Le bonheur de l' " infime supériorité " que donne le fait de dispenser la bienfaisance, les secours, les égards, est le moyen de consolation le plus substantiel auquel aient recours les êtres physiologiquement handicapés, s'ils sont bien conseillés : dans le cas contraire, ils se font du mal les uns aux autres, sans cesser naturellement d'obéir au même instinct fondamental (335). » Nous avons déjà rencontré l'idée que l'actualisation des valeurs chrétiennes renferme aussi un élément parfaitement sain, à savoir une « volonté de puissance ». Ce serait grâce à cet élément que le décadent évite de sombrer totalement dans le néant.

Or, le philosophe ne regarde pas cet amour-compassion

(335) G.M., *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 18.

comme un remède vraiment durable. Cela se laisse facilement comprendre si l'on considère que l'agression contre soi-même engendre nécessairement de nouvelles souffrances, c.-à-d. de nouvelles frustrations qui ne peuvent que, en retour, intensifier l'agression. L'individu risque d'être entraîné ainsi dans un processus d'auto-destruction.

Dans le *Zarathoustra*, l'auteur développe l'idée que le Dieu chrétien de l'amour est mort des suites de sa compassion. Il fait dire à Zarathoustra : « Un jour, le diable me parla ainsi : " Dieu aussi a son enfer : c'est son amour des hommes. " / Et récemment je l'entendis prononcer cette parole : " Dieu est mort ; c'est de sa compassion pour les hommes que Dieu est mort " — (336). » Et au vieux pape, au pape « hors service », Zarathoustra parle comme suit : « Celui qui le loue comme un Dieu de l'amour, ne se fait pas une idée assez haute de l'amour lui-même. Ce Dieu ne voulait-il pas être aussi un juge ? Or, celui qui aime place son amour par-delà le salaire et la vengeance. / Quand il était jeune, ce Dieu du Levant, il était dur et vindicatif et se construisait un enfer pour le plaisir de ses favoris. / Mais à la fin il se fit vieux et mou et blet et compatissant, plus semblable à un grand-père qu'à un père, mais surtout semblable à une vieille grand-mère tremblotante. / Il se tenait là assis, fané, au coin de son poêle, se plaignant de la faiblesse de ses jambes, fatigué du monde, fatigué de vouloir, et il étouffa un jour à la suite de sa trop grande compassion (337). » La « mort de Dieu », selon Nietzsche, c'est ce vide nihiliste dont seraient responsables la religion et la morale de la pitié.

Dans la scène où Zarathoustra entend le « cri de détresse » émanant de « l'homme supérieur », il a à ses côtés le « devin ». Celui-ci est une figure allégorique de Schopenhauer, reconnaissable en cela lorsque nous lisons qu'il est le même que celui que Zarathoustra « avait un jour nourri et désaltéré à sa table, l'annonciateur de la grande fatigue, qui enseignait : " Tout est pareil, rien ne vaut la peine, le monde n'a pas de sens, le savoir étrangle " (338). » Ce « devin » révèle à Zarathoustra son intention de l'entraîner à son « ultime péché » (339), à la compassion. Mais Zarathoustra sait résister à la compassion, même si elle est causée par la détresse de « l'hom-

(336) Z., *Des compatissants.*
(337) *Ibid.*, *Hors service.*
(338) *Ibid.*, *Le cri de détresse.*
(339) *Ibid.*

me supérieur ». Dans *Ecce homo*, Nietzsche commente cet événement comme suit : « Je compte la victoire sur la pitié parmi les vertus *aristocratiques* : comme " tentation de Zarathoustra ", j'ai imaginé un cas où un " grand cri de détresse " parvient à ses oreilles, où la compassion, tel un ultime péché, veut l'assaillir et l'arracher à *lui-même*. Rester maître de soi en cette circonstance, conserver pure la *hauteur* de son devoir en face des instincts beaucoup plus bas et plus myopes, mis en œuvre par les actions prétendues désintéressées, voilà la preuve, la preuve suprême peut-être qu'un Zarathoustra doit donner, le véritable *témoignage* de sa force (340)... »

L'auteur estime en effet que, à son époque, la misère est grande, en particulier celle des « hommes supérieurs ». Or, il pense que ce n'est pas la compassion qui apporte de l'aide, mais la bravoure. « Le courage, certes, dit Zarathoustra, est le meilleur des meurtriers ; le courage tue aussi la compassion. Or, la compassion est l'abîme le plus profond ; aussi profondément que l'homme voit dans la vie, aussi profondément il voit aussi dans la souffrance (341). »

Il n'y a de salut que par l'héroïsme tragique. Zarathoustra dit à ses « frères dans la guerre » : « La guerre et le courage ont fait plus de grandes choses que l'amour du prochain. Ce n'est pas votre pitié, c'est votre courage qui, jusqu'à présent, sauvait ceux à qui il était arrivé malheur (342). »

(340) E.H., *Pourquoi je suis si sage*, § 4.
(341) Z., *De la vision et de l'énigme*, § 1.
(342) *Ibid.*, *De la guerre et des guerriers.*

2

L'HÉROÏSME TRAGIQUE DE L'HOMME SUPÉRIEUR

Le surhomme appartiendrait à l'avenir. « Jamais encore, dit Zarathoustra, il n'y a eu de surhomme. Je les ai vus nus tous les deux, l'homme le plus grand et l'homme le plus petit : — / Ils se ressemblent encore bien trop l'un à l'autre. En vérité, même le plus grand, je l'ai trouvé — trop humain (1) ! »

Zarathoustra, lui, n'est pas non plus le surhomme, bien qu'il soit plus proche de cet idéal que Nietzsche lui-même. Heidegger écrit : « Zarathoustra n'est que l'enseignant, il n'est pas encore le surhomme lui-même. Et Nietzsche, pour sa part, n'est pas Zarathoustra, mais celui qui interroge, qui tente d'explorer par la pensée la nature de Zarathoustra (2). » Eberhard Arnold appelle Zarathoustra le « Sur-Nietzsche » : « *Zarathoustra*, le divin Sur-Nietzsche, le prophète de l'éternel retour et du surhomme (3). » De son côté, Emanuel Hirsch voit en Zarathoustra la « transfiguration de Nietzsche » (4). Il est sans doute correct de prétendre que Nietzsche a projeté dans le personnage de Zarathoustra son moi idéalisé.

Ce nouvel idéal du surhomme est destiné à combler le vide créé par la « mort de Dieu ». Ainsi, Zarathoustra proclame : « Dieu mourut : à présent nous voulons, *nous*, — que vive le

(1) Z., *Des prêtres.* — Nous traduisons « Übermensch » par « surhomme », bien que la traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, qui donne « surhumain », soit préférable pour ce qui est du sens. En effet, le « surhomme » est principalement un ensemble de qualités « surhumaines », de plus en plus élevées, par lesquelles les hommes doivent continuellement se surpasser eux-mêmes.
(2) Martin Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra ?*, p. 107.
(3) Eberhard Arnold, *Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches*, p. 49,
(4) Emanuel Hirsch, *Nietzsche und Luther*, p. 74.